

Ernest Renan

*Averroes  
y el averroísmo*

(Ensayo histórico)

Traducción de Héctor Pacheco Pringles

Prólogo de Gabriel Albiac



libros Hiperión

Gabriel ALBIAC

*La sinagoga vacía. Un estudio de  
las fuentes marranas del espinosismo.*

Muhyi l'Din Ibn al-'ARABI

*Los engarces de la sabiduría.*

Traducción de Abderramán Mohamed Maanán.

Prólogo de Abderramán Medina.

Miguel ASÍN PALACIOS

*La escatología musulmana  
en la Divina Comedia, seguida de  
Historia y crítica de una polémica.*

*El Islam cristianizado.*

*Estudio del «sufismo» a través de las obras  
de Ibn 'Arabī de Murcia.*

*Šādīlīs y alumbrados.*

Estudio introductorio de Luce López-Baralt.

*Tres estudios sobre pensamiento  
y mística hispanomusulmanes*

Federico CORRIENTE

*Gramática y textos árabes elementales.*

Uriel Da COSTA

*Espejo de una vida humana.*

*(Exemplar humanæ vitæ).*

Edición de Gabriel Albiac.

Francisco FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ

*Estado social y político  
de los mudéjares de Castilla.*  
Prólogo de Mercedes García-Arenal.

Mercedes GARCÍA-ARENAL

Béatrice LEROY

*Moros y judíos en Navarra  
en la baja Edad Media.*

Ahmed HEIKAL

*Curso de árabe.*

Menasseh Ben ISRAEL

*Esperanza de Israel.*

Edición de

Henry Méchoulan y Gérard Nahon.

Martin LINGS

*Muhammad. Su vida  
basada en las fuentes más antiguas.*  
Traducción de Gonzalo Algora.

Luce LÓPEZ-BARALT

*Huellas del Islam  
en la literatura española.  
De Juan Ruiz a Juan Goytisolo.*

*San Juan de la Cruz y el Islam.*



ERNEST RENAN

AVERROES

Y EL AVERROÍSMO

libros Hiperión, 145

ERNEST RENAN

AVERROES Y

EL AVERROÍSMO

Traducción de Héctor Pacheco Pringle

Prólogo de Gabriel Albiac



Hiperión

4-1-1

El pensador 106  
04.2.04



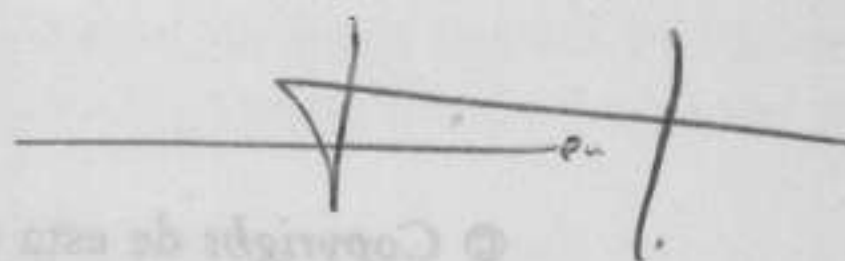


ERNEST RENAN

# AVERROES Y EL AVERROÍSMO

(Ensayo histórico)

Traducción de Héctor Pacheco Pringles  
Prólogo de Gabriel Albiac



Hiperión

Hiperión web  
06.2.07

libros Hiperión  
Colección dirigida por Jesús Munárriz  
Diseño gráfico: Equipo 109  
Grabado de cubierta: Almanzor y los notables cordobeses  
anatematizan a Averroes

Traducción de Héctor Pacheco Pringles  
Prólogo de Gabriel Albiac

© *Copyright* de esta edición y de sus características:  
EDICIONES HIPERIÓN, S.L.

Salustiano Olózaga, 14 28001 Madrid Tfno.: (91) 577 60 15

ISBN: 84-7517-373-X Depósito legal: M-32370-1992

Tecnigrafi, S.A. c/Río Tormes, nave 84. 28110 Algete (Madrid)

IMPRESO EN ESPAÑA — *PRINTED IN SPAIN*

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso escrito del editor.









«Cuéntase que, cuando los misioneros de Roma, tras haber convertido al cristianismo a los sajones de Nortumbria, los llamaron a derrumbar por sí mismos los ídolos a los que hasta entonces habían adorado, nadie osó alzar la mano contra esas imágenes inmemorialmente consagradas por la fe y la oración. En medio de la vacilación general, un sacerdote se levantó y derribó de un hachazo al dios cuya vanidad conocía él mejor que nadie. El ataque del sacerdote tiene así siempre un carácter particular de frialdad y de certidumbre: en los golpes que asesta se aprecia una firmeza de mano que jamás logra el laico. Este, habituado a contemplar el santuario desde lejos, no se aproxima a él sino con respeto, aun cuando lo sepa abandonado por la divinidad; pero el sacerdote, que conoce sus secretos, lo abre y lo entrega a las miradas con la audacia de un familiar»<sup>1</sup>.

Cuando redacte esas líneas, que abren el artículo por él dedicado al torturado espíritu de Lamennais, Ernest Renan está esbozando, desde luego, su propio retrato. Acotando, con él, el armazón de la notable peripecia de una biografía a lo largo de la cual un siglo, que «probablemente no habrá sido el más grande pero sin duda sí el más divertido»<sup>2</sup>, podrá reconocerse como en un espejo. Pocos escritores pueden aspirar a haber sido tan en rigor signo del siglo en que vivieron cuanto lo fue del XIX este bretón nacido en los inicios de su segunda década y extinto en

<sup>1</sup> Renan, E.: *Essais de morale et de critique*; París, Calmann-Lévy, s. f., p. 142. Un poco más abajo, el pasaje concluye: «La crítica debe apresurarse a aferrar las ocasiones que se le ofrecen de penetrar esos misterios que un espeso velo le arrebató casi siempre. La fe reposa en profundidades hasta las cuales es difícil seguirla: la fe del laico, por otra parte, difícilmente accede a un grado de nitidez suficiente para dejarse definir y discutir con claridad. Pero cuando el apologeta se convierte en apóstata, cuando el sacerdote deja a través de su testamento una desgarrada injuria contra el dogma al cual ha servido, se produce un fenómeno en que los misterios de la creencia aparecen, por así decir, al desnudo».

<sup>2</sup> Renan, E.: *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*; París, Gallimard, 1983, p. 212.



el otoño de 1892. De sus hallazgos y sus ideales, de sus aspiraciones y ensueños, también de sus mixtificaciones e ingenuidades y, al final, de su inocultable derrota.

## 2

El paseante romano conoce esa lápida al pie de la estatua que preside una plaza de descascarillados muros color naranja en el corazón de la ciudad. En ella es fácil reconocer el eco crepuscular de los sueños generacionales a los que Renan alude con frecuencia<sup>3</sup>. Fue lugar de suplicio antes de serlo de mercado. Su nombre evoca un tiempo ido: «Campo de las flores». En su centro, cubierto con el encapuchado hábito de los dominicos —*Domini cani*, perros de presa del Señor—, que hace pensar en las pesadillas góticas de algún relato de Meyrink, el bronce verdoso y sucio de Giordano Bruno parece resignarse a soportar sobre los hombros, ligeramente encorvados, el peso de estupidez humana propio de esa superstición a la cual sus siervos llaman creencia religiosa. Tiene las manos cruzadas con firmeza sobre un libro que arderá con él en aquel 17 de febrero del año 1600 en que —describe un testigo presencial— «fue conducido amordazado al Campo de las Flores y allí, desnudo y atado a un poste, fue quemado vivo».

El paseante deja vagar su mirada de la estatua verdinegra manchada por las palomas al pedestal, luego a la placa de bronce a la cual falta alguna letra: «1889: a Bruno, el siglo que él profetizó, aquí, donde ardió la hoguera». El mensaje es inequívoco: el siglo cuya pronta conclusión marca la fecha (1889) homenajea, en la figura del mártir de la razón renacentista, aquello que él mismo consume —o cree, más propiamente, consumir—: el desplazamiento de la superstición por la razón, el relevo de la religión por la ciencia. El siglo diecinueve se vive a sí mismo como realización de la profecía laica anunciada por el nacimiento de la modernidad. Un mundo iluminado por la ciencia, guía única de moral e historia, abre sus puertas. La ciencia proclama su condición de religión de nuestro tiempo. El aforismo renaniano tiene valor de consigna: «mi religión es el progreso de la razón, es decir, de la ciencia»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> «Casi todas las generaciones, al entrar en la vida, han comenzado con una opinión exagerada de su propia fuerza y de los destinos que se creían llamadas a realizar. Las grandes generaciones son aquellas que, tras de muchas luchas y decepciones, llegan en sus días de vejez a realizar una parte de sus sueños de juventud». *Essais de morale et de critique*; ed. cit., p. 51.

<sup>4</sup> *L'Avenir de la science*; en Renan, E.: *Oeuvres Complètes*; París, Calmann-Lévy, 1949, vol. III, p. 719.



El paradigma del «intelectual» es una forja de ese siglo XIX. Los fantasmas que hoy se escurren, sin remedio ni cura, de nuestras manos, fueron sus ángeles antes de ser nuestros demonios. Renan —ese «joven que vivía únicamente en su cabeza y creía frenéticamente en la verdad..., y que un buen día huyó aterrado del seminario de Saint-Sulpice porque creía apercibirse de que lo que sus maestros le habían enseñado no era enteramente verdadero»<sup>5</sup>— ejemplifica su modelo clásico, con la fuerza de un arquetipo platónico. Sus atributos son herederos de aquellos que adornaran al *philosophe* ilustrado: primacía de la intervención crítica en favor de la reforma moral de la sociedad y desplazamiento laico de los grandes ideales de la fe religiosa. Sobre ellos insufla un gusto por la erudición «savante», cuya carencia fuera el punto débil de los enciclopedistas del siglo XVIII.

Renan ha dado en algún momento una plástica representación de esa paradójica soteriología del saber puesto al servicio del cielo depurado de la inteligencia, recurriendo para ello a un hermoso relato hindú: «Hay, en una de las epopeyas de la India, un episodio extraño, en el cual un solitario, tras haber sido expulsado del cielo de Indra, se crea por la fuerza de su pensamiento y la intensidad de sus méritos un nuevo Indra y unos nuevos cielos»<sup>6</sup>.

El cielo laico del siglo XIX —que es, en muy buena parte el nuestro propio o, al menos, aquel que se derrumba en este fin de milenio sobre nuestras cabezas y dentro de ellas— está enladrillado de buenas intenciones. El progreso y la racionalidad moral son sus guías. Su desenlace —esto es, el siglo XX— ha sido desolador. Desde el horizonte de un mundo reducido a la extrema servidumbre en que vinieron a dar los emblemas de la Ilustración y el progreso tras dos guerras mundiales, el exterminio del tercer mundo y la catástrofe socialista, suenan tan conmovedoras como lejanas las viejas palabras del autor de *L'Avenir de la science*:

«No me sentiría satisfecho en absoluto de la vida, si mi acción se hubiera limitado a sostener un orden de estudios o un sistema particular; estoy, en efecto, más convencido que nunca de que la vida moral tiene una finalidad y le corresponde un objeto»<sup>7</sup>.

Sólo la moral cuenta para el *savant* del XIX, luego que los mágicos palacios de espejos de la religión eclesial han saltado en añicos. Sobre las cenizas del dogma —cuya irracionalidad represiva, sin embargo,

<sup>5</sup> *L'Avenir de la science*; ed. cit., p. 718.

<sup>6</sup> *Essais de morale et de critique*; ed. cit., p. 169.

<sup>7</sup> *Essais de morale et de critique*; ed. cit., p. IV.



garantizaba una cierta contención de la barbarie humana—, es preciso erigir el prolijo edificio de la ciencia. Los templos laicos del siglo XIX son las bibliotecas. Y los riesgos asumidos por sus oficiantes no admiten comparación con los afrontados por quienes los precedieron en el sacerdocio institucional. El sacerdote católico podía hablar sabiéndose sólo vehículo de la voz infalible que viene del Padre. El sabio decimonónico no tiene más respaldo que el de la insoslayable sospecha sobre la cual se asienta su ciencia crítica. Aun el más imbécil —sobre todo el más imbécil— de los acólitos de la clercalla puede exhibir arrogancia ante el dubitativo talento secular. «La mediocridad satisfecha lo tiene cómodo para insultar al hombre de genio, quien jamás goza como ella del privilegio de ser infalible e impecable»<sup>8</sup>.

Cada cual, pues, «se hace una religión a su medida»<sup>9</sup>. Fanática el ignorante, laica e ilustrada el sabio. Su contraposición en el siglo es irrefragable con la fuerza de una evidencia que Renan explicita en frecuentes ocasiones: «un pueblo sin instrucción es fanático y un pueblo fanático crea siempre un peligro a la ciencia, en la medida misma en que los gobernantes tienen, en nombre de las creencias de la muchedumbre y de los supuestos padres de familia, la costumbre de imponer a la libertad de espíritu trabas intolerables»<sup>10</sup>.

De ese fatal envilecimiento en lo religioso a que propende la consciencia popular, Renan ha extraído dos conclusiones esenciales para su obra: su fidelidad perenne a la fe laica primero; luego, y prolongándola, su exquisita tolerancia para quienes no han podido disponer de los medios necesarios para cuestionar siquiera su inmersión en esa imbecilidad religiosa, una de cuyas características más esenciales es buscar la aniquilación a cualquier precio de todo defensor del saber, la crítica o, sin más, la inteligencia. Es lógico, a fin de cuentas, que así sea, se plantea, ecuaníme, Renan. No puede suceder de otro modo. Y muy poco sabio sería enfurecerse por ello o siquiera dolerse de sus consecuencias: «las religiones se ven necesariamente conducidas a calumniar a aquellos a quienes (casi siempre de un modo erróneo) consideran sus adversarios. En efecto, considerándose a sí mismas como evidentes, se ven por ello mismo obligadas a sostener que sólo la perversidad del corazón o del espíritu puede llevar a alguien a entrar en contradicción con ellas. El crítico, que posee una idea precisa de cómo funcionan las opiniones, puede comprenderlo con facilidad. Habitado a desentrañar el eterno contrasentido que constituye el fondo de la historia, sabe que la biografía de todos

<sup>8</sup> *Essais de morale et de critique*; ed. cit., p. 203.

<sup>9</sup> *Essais de morale et de critique*; ed. cit., p. VIII.

<sup>10</sup> *L'Avenir de la science*; ed. cit., p. 720.



cuantos se han separado de las ideas religiosas dominantes en su tiempo está trazada por adelantado. Su propia estima y la de unos pocos le bastan pues. No lo olvidemos: el daño que la Iglesia está obligada a hacernos no es equivalente a la educación moral que le debemos y al servicio que nos rinde al mantener en la humanidad algo del sentimiento de las cosas divinas, sentimiento sin el cual el mundo, desde el punto de vista moral, no sería sino un desierto»<sup>11</sup>. Conclusión, ésta de Renan, que bordea con descaro el masoquismo intelectual puro y simple.

Frente a esa pragmática «moral provisional» para la salvación anímica de los ignorantes, la apuesta renaniana —reducir Dios a la historia de la humanidad en su conjunto y construir una moral sin otro objetivo que sí misma— aparece a su propio autor como escasamente generalizable. El «idealismo» de la fe laica es, así, la opción religiosa de una aristocracia espiritual casi inasequible. «Para nosotros, los idealistas, sólo una doctrina es verdadera, la doctrina trascendente conforme a la cual el fin de la humanidad es la constitución de una consciencia superior, o, como se decía antaño, la mayor gloria de Dios; pero esta doctrina no podrá servir de base a una política aplicable. Tal objetivo debe, por el contrario, ser rigurosamente disimulado. Los hombres se insurgirían si supiesen que son explotados de este modo»<sup>12</sup>.

A lo largo de toda su vida, ha jugado Renan a hacer de su biografía propia el laboratorio de esa tesis. El tránsito que lleva al joven seminarista, llamado a una brillante carrera eclesiástica, al abandono de la fe y a su suplantación por la pasión del conocimiento, no nos es descrito jamás —en los pasajes de los *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*— con el menor tono de desgarramiento, tragedia, amargura o, al menos, dilema personal. Todo en esas líneas remite, con deliberada contumacia, a una operación «sabia» y fría, a una profesión de fe rigurosamente erudita:

«En aquella gran lucha entablada entre mi razón y mis creencias, evité cuidadosamente hacer un solo razonamiento de filosofía abstracta. El método de las ciencias físicas y naturales, que me había parecido la ley de lo verdadero, me hacía desconfiar de todo sistema. No me detuve jamás en una objeción sobre los dogmas de la Trinidad o la encarnación en sí mismos considerados. Esos dogmas, que transcurren en el éter metafísico, en nada provocaban ninguna opinión contraria en mí. Nada de cuanto pudieran tener de criticable la política y el espíritu de la Iglesia, ya fuera en el pasado, ya en el presente, me producía la menor impresión. Si hubiera podido creer que la teología y la Biblia eran la

<sup>11</sup> *Essais de morale et de critique*; ed. cit., p. IX.

<sup>12</sup> *L'Avenir de la science*; ed. cit., p. 725.



verdad, ninguna de las doctrinas más tarde agrupadas en el *Syllabus*, y que, en mayor o menor medida, estaban ya entonces promulgadas, me hubiera causado la menor emoción. Mis razones fueron, en su totalidad, de orden filológico y crítico; en modo alguno, de orden metafísico, político o moral. Estos últimos órdenes de ideas me parecían poco tangibles y plegables en todo sentido. Pero la cuestión de saber si hay contradicciones entre el cuarto Evangelio y los sinópticos es una cuestión perfectamente tangible. Veo esas contradicciones con una evidencia tan absoluta que me jugaría por ellas mi vida y consiguientemente mi salvación eterna, sin un instante de duda. En semejante cuestión no hay esas segundas intenciones que hacen tan dudosas todas las opiniones morales y políticas. No me gustan Felipe II ni Pío V; pero, si no poseyera razones materiales para no creer en el catolicismo, ni las atrocidades de Felipe II ni las hogueras de Pío V me alterarían demasiado»<sup>13</sup>.

## 3

En 1852, el joven Renan obtiene el título de Doctor en Letras con una sorprendente Tesis destinada a convertirse en un clásico de la historiografía filosófica: *Averroes y el averroísmo*. Sorprende que un autor de menos de treinta años haya podido acometer semejante monumento de erudición y buen hacer exegetico. Pero, antes aún que eso, *Averroes y el averroísmo* es el fruto de aquella apuesta ética esencial al proyecto renaniano. De un modo muy preciso, el pensador cuyo nombre cubre el espectro completo del siglo XII árabe es, para Renan, un espejo privilegiado sobre el cual apreciar los avatares paradójicos de la permanente lucha de la filosofía y la ciencia con los resentimientos de la religión establecida.

Sobre el averroísmo ha planeado siempre, en el mundo cristiano posterior al siglo XIII, un sorprendente dualismo cuyos meandros sigue Renan con manifiesta maestría. Por un lado, Averroes ofrece el rostro venerable del autor del *Gran Comentario*, a través del cual el mundo árabe primero y el cristiano después descubren la auténtica dimensión de la obra de Aristóteles. Por otro, la fuente inspiradora que, a partir primero de Siger de Bravante y la Facultad de Artes de París y luego y sobre todo de los filósofos de la Universidad de Padua, consolidará un aristotelismo condenado repetidamente como herético por las autoridades eclesiásticas y académicas a partir de 1277.

<sup>13</sup> *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*; ed. cit., pp. 170-171.



La atribución al pensador árabe de lo que será primero «blasfemia» y más tarde fantasmal «tratado» de los «tres impostores» acabará de hacer bascular la imagen del averroísmo, ya en el siglo XVII, hacia el campo de lo sulfúreo. «*Lex Moysi, lex puerorum; lex Christi, lex impossibilium: lex Mahumeti, lex porcorum*»: aún a inicios del siglo XVIII el ecuánime Pierre Bayle recoge en su *Dictionnaire* la atribución de la fórmula como incuestionablemente averroísta. Renan dedica en *Averroes y el averroísmo* páginas memorables al seguimiento del rastro de esa extraordinaria historia en la que una blasfemia imaginaria forja el título de una obra a la cual, finalmente, suplanta con su peso simbólico. Al final, cada cual fabricó en su cabeza su propio «tratado» de los tres impostores —de hecho, hubo no menos de media docena de libros, absolutamente contrapuestos, que acabaron por apropiarse de ese ajeno título a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII—. Y, sin duda, cada una de estas forjas imaginarias fue, en el inconsciente de quienes soñaron con ella, más refinadamente perversa que la anterior. Llegados a un punto en su fantasear, el libro real era ya, de hecho, innecesario. De haber existido, hubiera resultado, sin duda, decepcionante. Tan honda era su presencia fantasmática. Pero el nombre del severo Ibn-Roschd quedaba para siempre asimilado a su horror —que es, como todo el mundo sabe, uno de los nombres propios de la fascinación y del deseo.

## 4

*Averroes y el averroísmo* es así pieza clave de esa gloria mayor de la burguesía liberal del siglo XIX, por completo ausente del desdichado horizonte español contemporáneo: la erudición combatiente, el escrúpulo del academicismo laico como arma de depuración frente a la superstición religiosa y como palanca para la regeneración moral.

Comprender la pugna de Averroes es para Renan, ante todo, determinar las condiciones que acaban por hundir el despertar filosófico deslumbrante del mundo árabe en el cenagal de la dogmática musulmana. Es lo que el vigoroso arranque del libro acentúa desde el primer momento: «La vida de Averroes ocupa la duración entera del siglo XII y está ligada a todos los acontecimientos de esa época decisiva en la historia de la civilización musulmana. El siglo XII vio definitivamente fracasar la tentativa de los Abásidas de oriente y de los Omeyas de España para crear un desarrollo racional y científico. Cuando Averroes murió, en 1198, la filosofía árabe perdió a su último representante y el triunfo del Corán sobre el libre pensamiento quedó asegurado por al menos seiscientos años»<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Cfr. *infra*, Parte primera, cap. I.



Seguir los meandros del averroísmo —y, muy en particular, de sus variantes cristianas— es quizás el mejor modo de adentrarse en el terreno selvático de las minuciosas líneas de defensa trazadas por la autoridad eclesial en torno al permanente riesgo herético de la filosofía en los albores de la modernidad. Algo cuya actualidad, para Renan, viene ligada al empecinado empeño de las autoridades religiosas en bloquear, aún en pleno siglo XIX, el avance del pensamiento crítico. Batalla esencial, porque «la extinción del pensamiento crítico arrastra necesariamente al beocismo o la frivolidad, que marcan el fin de toda moralidad seria y acarrearán mayores males para una nación de los que pudiera traer el libre examen con sus consecuencias legítimas o supuestas. No me parece a mí que los países en que se ha conseguido asfixiar completamente el pensamiento (España, los países musulmanes, por ejemplo) y aquellos en que se lo ha reducido a la insignificancia, como la Italia del siglo dieciocho, se hayan convertido por ello en más morales. Todo cuanto eleva al hombre y lo encamina al cuidado de su alma lo mejora y lo depura; la cualidad de las doctrinas importa bastante poco. Los lectores capaces de hallar gusto en un escrito son también capaces de descubrir su veneno si lo contuviera. En cuanto a quienes se escandalizan, incluso su escándalo es un sentimiento tan delicado y conmovedor que no deberían lamentarlo. Se podría incluso decir que deberían quedar agradecidos a quien provoca en ellos semejante acto de fe y les proporciona así la ocasión de contemplarse como privilegiados de una manera especial por la posesión de la verdad»<sup>15</sup>.

No es así, sin embargo. No lo ha sido nunca. Las autoridades eclesiales —musulmanas, católicas o de cualquier otro linaje— no poseen más defensa eficaz, frente al acecho de la razón, la crítica, la erudición, la filología o la ciencia, que la que el recurso a las armas del fanatismo les concede. Es una regla despiadada, frente a la cual el resto de las necesidades o maldades humanas parece un juego de niños. Hasta tal punto que el moralista riguroso que es Renan no se priva de afirmar rotundamente cómo «vale más un pueblo inmoral que un pueblo fanático pues las masas inmorales no son molestas, mientras que las masas fanáticas embrutecen el mundo y no hay razón alguna para que me interese por un mundo condenado al embrutecimiento»<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> *Essais de morale et de critique*; ed. cit., pp. VII-VIII.

<sup>16</sup> *L'Avenir de la science*; ed. cit., p. 721.



## 5

El hondo pesimismo del último Renan tiene verosímilmente como raíz esa certeza en la imposibilidad de acometer con éxito la supresión del embrutecimiento fanático de la comunidad humana. El proyecto regenerador que los sucesivos acontecimientos revolucionarios abiertos en 1789 buscan consolidar en Francia y, por extensión, en toda Europa, naufraga en derrota y hastío a final de siglo. Incluso la memoria de 1789 puede convertirse, piensa Renan ahora, en elemento de mixtificación que vele lo penoso del presente. «Es por encima de todo importante que el aferramiento a los recuerdos de una época no se convierta en un obstáculo en la obra esencial de nuestro tiempo: la instauración de la libertad mediante la regeneración de la consciencia individual. Si el 89 es un obstáculo para ello, renunciemos al 89. Nada es más fatal para una nación que ese fetichismo que le hace situar su amor propio en la defensa de ciertas palabras, cubriéndose adecuadamente con las cuales se la puede llevar a los últimos confines de la servidumbre y el envilecimiento»<sup>17</sup>.

El retorno así de Renan sobre los ideales revolucionarios del siglo es desolador en la medida misma en que se quiere esencialmente lúcido. No ha debido ser fácil para el autor de *L'Avenir de la science* reconocer sus proyectos primigenios bajo las especies de una ilusión:

«No veía aún entonces el virus oculto en el sistema social creado por el espíritu francés; no me había apercibido de cómo, con su violencia, su código basado en una concepción por completo materialista de la propiedad, su desdén hacia los derechos personales, su forma de no tener en cuenta más que al individuo y de no ver en el individuo otra cosa que un ser transitorio y carente de lazos morales, la Revolución encerraba un germen de ruina que debía con toda inmediatez arrastrarla al reino de la mediocridad y de la debilidad, a la extinción de toda gran iniciativa, a un bienestar aparente, pero cuyas condiciones se destruyen a sí mismas»<sup>18</sup>.

El socialismo incluso, que fuera el heredero legítimo de sus ideales más profundos, y al cual el joven Renan había saludado en su primerizo *L'Avenir de la science*<sup>19</sup>, le parece haber naufragado en las arenas move-dizas de una doctrina neorreligiosa. Neocatólica, más precisamente.

<sup>17</sup> *Essais de morale et de critique*; ed. cit., p. XI.

<sup>18</sup> *Essais de morale et de critique*; ed. cit., p. X.

<sup>19</sup> *L'Avenir de la science* fue redactado por Ernest Renan en el momento mismo de la revolución de 1848 y bajo su impacto. Es una apuesta explícita en favor de las tesis de un socialismo humanista muy cercano a las tesis morales del humanismo laico renaniano, una «fe que había reemplazado en mí» —escribe Renan— «al arruinado catolicismo».



«Hubo muchas ilusiones en la acogida que di, en aquellos viejos tiempos, a los ideales socialistas de 1848. Ahora, aun cuando continúe creyendo que sólo la ciencia puede mejorar la desdichada condición de los hombres aquí abajo, no creo ya la solución del problema tan cercana como lo creía entonces. La desigualdad está inscrita en la naturaleza; es la consecuencia de la libertad... La idea de una civilización igualitaria, tal como se deduce de algunas páginas de *L'Avenir de la science* es, por tanto, un sueño»<sup>20</sup>.

Hastiado, a partir del inicio de los años cincuenta, de una política que no cree pueda ser descrita sino «como un desierto en el cual se marcha al azar»<sup>21</sup> y cuya ley de hierro es que «el crimen sea con frecuencia recompensado y castigada la virtud»<sup>22</sup>, Renan se repliega tras lo que será su trinchera última: la apuesta por una opción moral, arraigada en la ciencia y la cual los años han ido tiñendo de un pesimismo melancólico y lúcido:

«Confieso que, cuando reflexiono, me siento orgulloso de mi pesimismo y que, si lo sintiera flaquear mientras el siglo permanece idéntico a sí mismo, buscaría con avidez qué fibra se hubiera aflojado en mi corazón. Tal vez un día semejante rigor se suavice y, si algo pudiera contribuir a ese cambio, sería sin duda el que los personajes cuyo optimismo me parece injustificado, sin transformarse en melancólicos (cosa que no está, creo, en su carácter), llegasen a comprender que aquello que es fuente de alegría para algunos puede muy bien no serlo de felicidad para todos»<sup>23</sup>.

El autor no publicó, sin embargo, hasta 1890 ese texto que, para entonces, ve ya sobre todo como un testimonio de los derrumbados sueños de una juventud generosa. «Una especie de brisa templada» —*escribirá en el amplio prólogo con el que precede esa primera edición*— «relajó mi rigor; casi todas mis ilusiones de 1848 se derrumbaron como imposibles. Vi las fatales necesidades de la sociedad humana; me resigné a un estado de la creación en el que mucho mal sirve de condición a un poco de bien, en el que una imperceptible cantidad de amor se extrae de un enorme *caput mortuum* de materia corrupta. Me reconcilé, en algunos aspectos, con la realidad y, al retomar, tras mi retorno, el libro antes escrito, lo encontré áspero, dogmático, sectario y duro... El golpe de Estado que vino poco después, acabó por hastiarme del pueblo, al cual vi el 2 de diciembre acoger con aire burlón los signos de duelo de los buenos ciudadanos».

<sup>20</sup> «Préface» a *L'Avenir de la science*; ed. cit., p. 720. La derivación del socialismo a partir de la laicización del catolicismo es formulada, en términos muy similares, por Flaubert en la correspondencia del período de redacción de *L'Education sentimentale* y en esta propia obra, sin duda el testimonio más preciso de los acontecimientos que se extienden entre la revolución del 48 y el golpe de Estado reaccionario.

<sup>21</sup> *L'Avenir de la science*; ed. cit., p. 726.

<sup>22</sup> «Avant-propos» de *Le Prêtre de Nemi*, en *Oeuvres Complètes*, vol. III; ed. cit., p. 525.

<sup>23</sup> *Essais de morale et de critique*; ed. cit., p. XII.



## P R E F A C I O

Si no hubiesen de buscarse en la historia de la filosofía más que resultados positivos e inmediatamente aplicables a las necesidades de nuestro tiempo, debería reprocharse al asunto de estas investigaciones el ser casi por completo estéril. Soy el primero en reconocer que tenemos nada o muy poco que aprender de Averroes, de los árabes, y en general de la Edad Media. Aunque los problemas que preocupan hoy día al espíritu humano sean en el fondo idénticos a los que le han solicitado siempre, la forma bajo la cual se plantean en nuestros días esos problemas es tan peculiar a nuestro siglo, que muy pocas de las antiguas soluciones resultan todavía susceptibles de ser aplicadas. No hay que pedir al pasado más que el pasado mismo. La historia política se ha ennoblecido desde que se ha cesado de buscar *lecciones* de habilidad o de moral. De igual modo, el interés de la historia filosófica reside menos acaso en las enseñanzas positivas que se puedan sacar que en el cuadro de las evoluciones sucesivas del espíritu humano.

El rasgo característico del siglo XIX es haber sustituido el método histórico al método dogmático en todos los estudios relativos al espíritu humano. La crítica literaria no es más que la exposición de las diversas formas de la belleza, es decir, de las maneras como las diferentes familias y las diferentes edades de la humanidad han resuelto el problema estético. La filosofía no es más que el cuadro de las soluciones propuestas para resolver el problema filosófico. La teología no debe ser más que la historia de los esfuerzos espontáneos tentados para resolver el problema divino. La historia, en efecto, es la forma necesaria de la ciencia de todo lo que está sometido a las leyes de la vida cambiante y sucesiva. La ciencia de las lenguas es la historia de las lenguas; la ciencia de las literaturas y de las filosofías es la historia de las literaturas y de las filosofías; la ciencia del espíritu humano es, de igual modo, la historia del espíritu humano, y no solamente el análisis del conjunto de mecanismos del alma individual. La psicología no mira más que al individuo, y lo mira de una manera abstracta, absoluta, como un sujeto permanente y siempre idéntico a sí mismo; a los ojos de la crítica, la conciencia se da en



la humanidad como en el individuo; tiene su historia. El gran progreso de la crítica ha sido sustituir la categoría del *devenir* a la categoría del *ser*, la concepción de lo relativo a la concepción de lo absoluto, el movimiento a la inmovilidad. Antes de ahora, todo se consideraba como siendo; se hablaba de filosofía, de derecho, de política, de arte, de poesía, de una manera absoluta; en la actualidad, todo se considera como en vías de hacerse. Y no es que antes de ahora la marcha y el desenvolvimiento no fuesen, como hoy día, la ley general: la tierra gravitaba antes de Copérnico, aunque no se tuviese conciencia de su movimiento. Las hipótesis substanciales preceden siempre a las hipótesis fenomenales; la estatua egipcia, inmóvil y con las manos cogidas a las rodillas, es el antecedente necesario de la estatua griega, que vive y que se mueve.

Desde el punto de vista de la ciencia crítica, lo que se busca en la historia de la filosofía es mucho menos la filosofía propiamente dicha que la historia. La filosofía árabe es seguramente un hecho inmenso en los anales del espíritu humano, y un siglo curioso como el nuestro no debe transcurrir sin haber restituido todo su valor a este anillo de la tradición. Es preciso, sin embargo, resignarse de antemano; de este estudio no surgirá casi ningún resultado que la filosofía contemporánea pueda asimilarse con provecho, si no es el resultado histórico mismo. No es a la raza semítica a la que debemos pedir lecciones de filosofía. Por un destino extraño, esta raza, que ha sabido imprimir a sus creaciones religiosas un alto carácter de poder, no ha producido el más pequeño ensayo de filosofía que le sea propio. La filosofía entre los semitas no ha sido nunca más que un plagio puramente exterior y sin gran fecundidad, una imitación de la filosofía griega. Otro tanto hay que decir de la filosofía de la Edad Media. La Edad Media, tan profunda, tan original, tan poética en el hálito de su entusiasmo religioso, no es, desde el aspecto de la cultura intelectual, más que una larga vacilación para volver a la gran escuela del noble pensamiento, es decir, a la antigüedad. El Renacimiento, lejos de ser, como se ha dicho, un despertar del espíritu moderno, descarriado por un ideal extraño, no es más que la vuelta a la verdadera tradición de la humanidad civilizada. ¿Por qué reprochar al Renacimiento y a los tiempos modernos el hacer con ciencia y con discernimiento lo que la Edad Media hacía sin crítica? ¿Vale más estudiar a Aristóteles en traducciones detestables que estudiarlo en el texto? ¿Vale más conocer a Platón por algunos pésimos comentarios del *Timeo* o por citas de segunda mano, que por el conjunto de sus obras? ¿Vale más conocer a Homero por Dictis y Dares que leer la *Iliada* y la *Odisea*?

Todo lo que el Oriente semítico, todo lo que la Edad Media han tenido de filosofía propiamente dicha, lo deben a la Grecia. Si, pues, se trata de elegir en el pasado una autoridad filosófica, la Grecia únicamente tendrá derecho a darnos lecciones; no la Grecia de Egipto



y de Siria, alterada por la mezcla de elementos bárbaros, sino la Grecia original y sincera, en su expresión pura y clásica. Por el contrario, si en lugar de pedir al pasado doctrinas le pedimos hechos, las épocas de decadencia y de sincretismo, los períodos de transmisión y de alteración lenta tendrán más interés que los períodos de perfección, en que el ímpetu original del genio parece algunas veces desvanecerse bajo la perfección de la forma y la exacta medida del pensamiento.

He creído necesario hacer estas observaciones para prevenir el reproche de haber consagrado tantos cuidados a una doctrina que nada tiene ya de común con nosotros. Empero desde el momento en que se admite que la historia del espíritu humano es la más amplia realidad abierta a nuestras investigaciones, cualquier examen hecho para alumbrar un huequecito del pasado adquiere significación y valor. En algún sentido, es más importante saber lo que el espíritu humano ha pensado sobre un problema, que tener un juicio propio sobre este problema; porque hasta cuando la cuestión es insoluble, el trabajo del espíritu humano para resolverla constituye un hecho experimental que ofrece siempre relativo interés, y suponiendo que la filosofía esté condenada a no ser nunca más que un eterno y vano esfuerzo para definir lo infinito, al menos no cabe negar que hay en este esfuerzo, para los espíritus curiosos, un espectáculo digno de la mayor atención.

En general, no me he permitido expresar mi parecer sobre los problemas que el asunto me ha conducido a tocar, o al menos lo he hecho con la mayor sobriedad posible, tendiendo sólo a representar exactamente la individualidad de los caracteres y la fisonomía de las escuelas. Las escuelas son en filosofía lo que los partidos en política; el sistema personal del historiador que refiere las luchas de las escuelas y de los partidos no sirve frecuentemente más que para falsear su juicio y echar a perder el efecto de su cuadro. El juicio crítico excluye el juicio dogmático. ¿Quién sabe si la delicadeza de espíritu consiste en abstenerse de concluir? Y nótese que aquí no hay ni indiferencia ni escepticismo, sino crítica: no se es historiador sino a condición de saber reproducir a voluntad en uno mismo los diferentes tipos de la vida del pasado, para comprender su originalidad y para encontrarlos a un tiempo legítimos y defectuosos, bellos y grotescos, dignos de simpatía y de censura.

Quitaría a este trabajo su más honrosa recomendación si no dijese que ha sido emprendido a instancias de los eminentísimos Cousin y Leclerc. Por indigno que pueda parecer de las benevolencias con que le han tratado estos hombres ilustres, espero se vea y reconozca en él un débil resultado del movimiento que ambos han impreso a los estudios de historia filosófica y literaria. Faltaría también a mis más caros recuerdos si no mencionase aquí a las personas cuya complacencia me ha permitido enriquecer con algunos documentos inéditos la historia del averroísmo de Padua: el abate Valentinelli, bibliotecario de San Marcos, en



Venecia; Poli, profesor de Filosofía en la universidad paduana; el sabio Luzzatto y tantos más, que me han hecho apreciar vivamente la hospitalidad italiana. En fin, debo expresar también mi reconocimiento a los españoles Muñoz y Álava, miembros de la Academia de Madrid, que me han conseguido del Escorial la copia de un documento árabe muy importante para el tema que me ocupa.

En mis notas he cuidado de atestiguar lo que debo a los excelentes trabajos de que la filosofía aristotélica ha sido ya objeto entre nosotros. Muy particularmente se verá cuán útiles me han resultado las hermosas investigaciones de Haureau sobre la filosofía escolástica y las de Munk sobre la filosofía árabe y judía de la Edad Media. Aparte el substancial artículo que sobre Ibn-Roschd ha insertado en el *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Munk ha recopilado, sobre el comentador y su familia, interesantes documentos que hubiera ya dado a luz sin el accidente fatal que ha interrumpido sus sabias ocupaciones.<sup>1</sup> Empleado desde otro punto de vista, mi trabajo, lejos de hacer inútil el suyo, no servirá sino para hacerlo más deseable, si, como esperamos, no queda privada la ciencia de los resultados que tenía derecho a esperar de un espíritu tan sagaz y de una tan ejercitada erudición.

<sup>1</sup> Munk ha cumplido después una parte de sus promesas reproduciendo, con adiciones considerables, el artículo *Ibn-Roschd*, en sus *Mélanges de philosophie juive et arabe*, que publicó en París en 1859.

## ADVERTENCIA

Este ensayo, publicado por primera vez en 1852, ha sufrido en la presente edición un gran número de reformas adicionales. La biografía de Averroes, la historia del averroísmo entre los judíos y hasta dos o tres puntos de la historia del averroísmo en la Edad Media, han podido ser completados, gracias al estudio de algunas fuentes nuevas y a los trabajos recientes de Munk, J. Müller, Steinschneider,<sup>1</sup> Amari, Dozy, Gosche.

He pesado con cuidado extremo las observaciones que críticos muy autorizados, en particular el historiador de la filosofía, Ritter, se dignaron hacerme desde la primera edición. Sin embargo, no he podido modificar mi manera de ver en lo que concierne a los orígenes y al carácter de la filosofía árabe en general. Persisto en creer que a la creación de esta filosofía no ha presidido ningún gran partido dogmático. Los árabes no hicieron más que adoptar el conjunto de la enciclopedia griega tal como el mundo entero la había aceptado hacia los siglos VII y VIII. La ciencia griega jugaba en esta época en los sirios, en los nabateanos, en los harranianos, en los persas sasánidas, un papel muy análogo al que la ciencia europea juega en Oriente desde hace medio siglo. Cuando los árabes se iniciaron en este orden de estudios, recibieron a Aristóteles como el maestro autorizado, pero no le escogieron; lo mismo que una escuela del Cairo, donde se enseñe la geometría o la química según nuestros autores, no habrá sido guiada sino por la preferencia que concede a estos autores una consideración teórica. Es muy cierto, por otra parte, que desenvolviéndose sobre un fondo tradicional, la filosofía árabe llegó, sobre todo en los siglos XI y XII, a una verdadera originalidad. Aquí estoy dispuesto a hacer algunas concesiones. Empeñado, en un intervalo de diez años, en seguir la marcha de este hermoso movimiento

<sup>1</sup> He podido consultar un trabajo bibliográfico todavía inédito que este sabio ha redactado para la biblioteca bodleiana, gracias a Max Müller, que ha tenido la amabilidad de hacer copiar para mí la parte de ese trabajo relativa a Averroes.



de estudios, he reconocido que el rango que le había atribuído era más bien inferior que superior al que merece. Especialmente Ibn-Roschd ha crecido más bien que disminuído a mis ojos. En suma, el desarrollo intelectual representado por los sabios árabes fue, hasta el final del siglo XII, superior al del mundo cristiano. Pero no llegó a trascender a las instituciones; la teología opuso a este respecto una barrera infranqueable. El filósofo musulmán quedó siempre como un *amateur* o un funcionario de corte. El día en que el fanatismo atemorizó a los soberanos, la filosofía desapareció, los manuscritos fueron destruídos por orden real, y tan sólo los cristianos recordaron que el islamismo había tenido sabios y pensadores.

Aquí está, en mi sentir, la más curiosa lección que resulta de toda esta historia. La filosofía árabe ofrece el ejemplo casi único de una muy elevada cultura suprimida casi instantáneamente sin dejar trazas, y a poco olvidada por completo del pueblo que la ha creado. El islamismo desplegó en esta circunstancia lo que tiene de irremediablemente estrecho en su genio. El cristianismo, en principio, ha sido poco favorable al desenvolvimiento de la ciencia positiva; ha tratado de detenerla en España y de ponerle no pocas cortapisas en Italia; pero no la ha ahogado, y las ramas más elevadas de la familia cristiana han acabado por reconciliarse con ella. Incapaz de transformarse y de admitir ningún elemento de la vida civil y profana, el islamismo arrancó de su seno todo germen de cultura racional. Esta fatal tendencia fue combatida mientras que el islamismo estuvo entre las manos de los árabes, raza tan fina y tan espiritual, o de los persas, raza muy llevada a la especulación; pero reinó sin contrapeso desde que los bárbaros (turcos, bereberes, etc.) tomaron la dirección del Islam. A partir de aquí, el mundo musulmán entró en ese período de brutal ignorancia de que no ha salido sino para caer en la triste agonía en que se debate ante nuestros ojos.

Por el contrario, revisando el juicio que había emitido sobre la escuela de Padua, no he podido encontrar que hubiese estado demasiado severo. Prescindiendo de algunas individualidades distinguidas, la escuela filosófica de Padua no es más que una prolongación de la escolástica degenerada en el corazón de los tiempos modernos. Lejos de que haya contribuído al progreso de la ciencia, ha mantenido más que ninguna otra el reinado de los viejos autores retrógrados. El averroísmo paduano es, en suma, una filosofía de perezosos. Apenas si es posible citar prueba más convincente del peligro que ofrece en un establecimiento científico la enseñanza de la filosofía como ciencia distinta. Tal enseñanza acaba por caer en manos de la rutina y hacerse funesta a los progresos de la ciencia positiva. ¿No es notable, en efecto, que no sea de la docta Padua, sino de la poética y ligera Florencia, de donde haya salido la gran dirección científica, la de Galileo? Es que, a decir verdad, toda

escolástica es, según la expresión de Nizolio, el enemigo capital de la verdad. Una lógica y una metafísica abstractas, que crean poder superar la ciencia, conviértense fatalmente en un obstáculo al progreso del espíritu humano, sobre todo cuando una corporación que a sí misma se recluta encuentra su razón de ser y las erige en enseñanza tradicional.

## PRIMERA PARTE

### AVERROES





## PRIMERA PARTE

### Capítulo Primero

## AVERROES

### VIDA Y OBRAS DE AVERROES

#### § 1

La vida de Averroes ocupa casi por entero el siglo XII, y se relaciona con todos los acontecimientos de esta época, decisiva en la historia de la civilización musulmana. El siglo XII vio definitivamente malograrse la tentativa de los Abásidas de Oriente y de los Omayyadas de España, para crear en el islamismo un desenvolvimiento racional y científico. Cuando Averroes murió, en 1198, la filosofía árabe perdió con él su último representante, y el triunfo del Corán sobre el pensamiento libre quedó asegurado porcientos años a lo menos.

Por las desgracias de su vida y por la reputación de que ha gozado después de su muerte, Averroes participa de los inconvenientes y beneficios de tal situación. Llegado después de una época de gran cultura intelectual, en el momento en que esta cultura se hacía, por decirlo así, sobre ella misma, si las desgracias de su vejez atenuan el crédito en que había caído la causa que defendía, por una feliz compensación recogió casi solo la gloria de los trabajos que no había hecho más que presentar en conjunto. Averroes es de algún modo el Boccaccio de la filosofía árabe, uno de esos últimos llegados que compensan, por el carácter enciclopédico de sus obras, lo que les falta de originalidad, disputando, comentando, porque es demasiado tarde para crear, últimos en una palmera de una civilización que se derrumba, pero por una fortuna inesperada, ven su nombre mezclarse con los fragmentos de la cultura que han cosechado, dando sus escritos la fórmula abreviada de la cual una cultura entera por su parte en la obra común del espíritu humano.

La filosofía antiguo-española contaba apenas dos siglos de existencia, cuando se vio bruscamente deturada por el fanatismo religioso, los



## CAPÍTULO PRIMERO

### VIDA Y OBRAS DE AVERROES

#### § I

La vida de Averroes ocupa casi por entero el siglo XII, y se relaciona con todos los acontecimientos de esta época, decisiva en la historia de la civilización musulmana. El siglo XII vio definitivamente malograrse la tentativa de los Abásidas de Oriente y de los Ommíadas de España, para crear en el islamismo un desenvolvimiento racional y científico. Cuando Averroes murió, en 1198, la filosofía árabe perdió con él su último representante, y el triunfo del Corán sobre el pensamiento libre quedó asegurado por seiscientos años a lo menos.

Por las desgracias de su vida y por la reputación de que ha gozado después de su muerte, Averroes participa de los inconvenientes y beneficios de tal situación. Llegado después de una época de gran cultura intelectual, en el momento en que esta cultura se hacía, por decirlo así, sobre ella misma, si las desgracias de su vejez atestiguan el descrédito en que había caído la causa que defendía, por una feliz compensación recogió casi solo la gloria de los trabajos que no había hecho más que presentar en conjunto. Averroes es de algún modo el Boecio de la filosofía árabe, uno de esos últimos llegados que compensan, por el carácter enciclopédico de sus obras, lo que les falta de originalidad, discutiendo, comentando, porque es demasiado tarde para crear, últimos sostenes, en una palabra, de una civilización que se derrumba, pero por una fortuna inesperada, ven su nombre enlazarse con los fragmentos de la cultura que han resumido, siendo sus escritos la fórmula abreviada mediante la cual esta cultura entra por su parte en la obra común del espíritu humano.

La filosofía arábigo-española contaba apenas dos siglos de existencia, cuando se vio bruscamente detenida por el fanatismo religioso, los



trastornos políticos, las invasiones extranjeras. El califa Hakem II, en el siglo x, tuvo la gloria de abrir esta brillante serie de estudios, que por la influencia que ha ejercido sobre la Europa cristiana, tiene un lugar tan importante en la historia de la civilización. Andalucía, dicen los historiadores musulmanes, se convirtió bajo su reinado en un gran mercado, hacia donde eran inmediatamente llevadas las producciones literarias de los diferentes climas.<sup>1</sup> Los libros compuestos en Persia y en Siria eran a menudo conocidos en España antes que en Oriente. Hakem envía mil escudos de oro a Abulfaradj el Isfahain para tener el primer ejemplar de su célebre Antología; y en efecto, esta hermosa obra fue leída en Andalucía antes de serlo en el Irak. Él mantenía en El Cairo, en Bagdad, en Damasco, en Alejandría, agentes encargados de procurarle a cualquier precio las obras de ciencia antigua y moderna. Su palacio se convirtió en un estudio, donde no se encontraban más que copistas encuadernadores, iluminadores. Solo el catálogo de su biblioteca abarca cuarenta y cuatro volúmenes<sup>2</sup> y no se encuentra más que el título de cada libro. Algunos escritores refieren que el número de volúmenes subía a cuatrocientos mil, y que para transportarlos de un local a otro se necesitaban seis meses por lo menos. Hakem, además, estaba profundamente versado en la ciencia de la genealogía y de la biografía. No había libro que él no hubiese leído; después escribía sobre hojas sueltas el nombre, el sobrenombre, el nombre patronímico del autor, su tribu, su familia, el año de su nacimiento y de su muerte y las anécdotas que corrían sobre él. Pasaba el tiempo conversando con los letrados que acudían a su corte de todas las partes del mundo musulmán.

Los árabes de Andalucía, aun antes de Hakem, se habían sentido llevados hacia los estudios liberales, sea por la influencia de aquel hermoso clima, sea por sus relaciones continuas con los judíos y los cristianos. Los esfuerzos de Hakem, secundados por disposiciones tan favorables, desarrollaron uno de los movimientos literarios más brillantes de la Edad Media. El gusto por la ciencia y las cosas bellas había establecido en el siglo x, en aquel rincón privilegiado del mundo, una tolerancia de que en los tiempos modernos apenas puede darse un ejem-

<sup>1</sup> Pascual de Gayangos, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain, from the text of Al-Makkari* (Londres, 1840), t. I, apéndice, pág. XL y siguientes; t. II, pág. 168 y siguientes. Casiri, *Biblioteca árabe-hispánica*, t. II, págs. 37-38 y 201-202. Middeldorpf, *Comentaria de institutis litterariis in Hispania quae Arabes auctores habuerunt*, (Goettingae, 1810), pág. 11, 59. [Memoria acerca de las instituciones literarias en España que tuvieron los autores árabes.] Quatremère. *Memoire sur le goût des livres chez les Orientaux*, pág. 41. Ibn-Abi-Oceibia, en la *Vida de Ibn-Bádja*. (Bibl. imp. suppl. ar. 673, fol. 195).

<sup>2</sup> Véase a Ibn-el-Abbar, en Dozy, *Notices sur quelques manuscrits arabes*, pág. 103, 116-117; Makkari (ed. Dozy, Wright, etc.), t. I, pág. 256.



plo. Cristianos, judíos y musulmanes hablaban la misma lengua, cantaban las mismas poesías, participaban de los mismos estudios científicos y literarios, todas las barreras que separan a los hombres habían caído; todos trabajaban de acuerdo en la obra de la civilización común. Las mezquitas de Córdoba, donde los estudiantes se contaban por millares, se convirtieron en centros activos de estudios filosóficos y científicos.

Pero la causa fatal que tiene ahogados en los musulmanes los más hermosos gérmenes del desarrollo intelectual, el fanatismo religioso, preparaba ya la ruina de la obra de Hakem. Los teólogos de Oriente habían suscitado serias dudas sobre la salvación del califa Mamun, porque había turbado la piedad musulmana con la introducción de la filosofía griega.<sup>3</sup> Los rigoristas de España no se mostraron menos severos. El hâdji Almanzor, habiendo usurpado el poder al débil Hisham, hijo de Hakem, comprendió que todo le sería perdonado si quería satisfacer la antipatía instintiva de los teólogos y del pueblo contra los estudios racionales. Hizo buscar en la biblioteca seleccionada tan curiosamente por Hakem las obras de filosofía, de astronomía y de otras ciencias cultivadas por los antiguos. Todas fueron saqueadas en las plazas públicas de Córdoba o arrojadas en los pozos y cisternas del palacio. No guardó más que los libros de teología, de gramática y de medicina. «Esta acción de Almanzor — dice el historiador Saïd de Toledo<sup>4</sup> — ha sido atribuída por los cronistas de su tiempo al deseo de ganar la popularidad entre la multitud y de hallar menos oposición arrojando una especie de marchitez sobre la memoria del califa Hakem, a quien quería usurpar el trono.» Veremos, en efecto, hasta qué punto los filósofos eran poco populares en Andalucía. El pueblo jamás ha querido a los sabios; soporta más difícilmente todavía la aristocracia de la razón que la del nacimiento y la de la fortuna. A partir del edicto de Almanzor, la filosofía no gozó más que de cortos intervalos de libertad, y fue con diversas interrupciones objeto de una abierta persecución. Aquellos que se entregaban se vieron declarados impíos por los jefes de la ley, y los sabios se vieron más de una vez obligados a ocultar su ciencia aun a sus más íntimos amigos, por miedo de verse denunciados y condenados como herejes.

Los trastornos de que fue teatro la España musulmana en el siglo xi acabaron por comprometer la obra civilizadora de los Omniadas. Córdoba, el centro de los buenos estudios, fue saqueada, el palacio de los califas derribado, las colecciones destruídas. Los restos de la biblioteca de Hakem fueron vendidos a vil precio y dispersados en el país. Saïd

<sup>3</sup> Las desgracias que le aquejaron fueron consideradas como un castigo de su entusiasmo por la filosofía (Abulfeda, *Annales Moslem.* II, 148 y 150).

<sup>4</sup> Gayangos, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, t. I, apéndice, pág. xl y sig.



dice haber visto varios volúmenes en Toledo y confiesa que por lo que contenían hubiera debido hacerlos quemar, si las pesquisas hechas bajo Almanzor hubiesen sido conducidas con tanta inteligencia como pasión.

La filosofía tenía, no obstante, raíces tan profundas en aquel hermoso país, que todos los esfuerzos hechos para destruirla no servían más que para hacerla revivir. Saïd<sup>5</sup> nos atestigua que en su tiempo (1068), los estudios relativos a las ciencias antiguas estaban tan florecientes como no lo habían estado jamás, aunque algunos reyes les tuviesen aún aversión, y que la obligación de partir cada año para la guerra santa fue muy perjudicial a las meditaciones de los filósofos. Ciertos príncipes se mostraron favorables al libre pensamiento, o a lo menos tolerantes. La experiencia ha probado que la filosofía no tiene necesidad ni de protección ni de favor: no pide permiso a nadie ni recibe las órdenes de nadie. Es el más espontáneo de todos los productos de la conciencia humana. La edad de oro del reino de Hakem no ha legado a la historia ningún nombre ilustre; en cambio, hostigados por el fanatismo, Avempace, Abubaur, Avenzoar, Averroes, han visto su nombre y el de sus obras entrar en la corriente de la vida europea, es decir, de la verdadera vida de la humanidad.

## § II

Las fuentes para la biografía de Ibn-Roschd<sup>6</sup> son:

- a) La noticia bastante corta que le ha consagrado Ibn-el-Abbar, en su *Suplemento* al Diccionario biográfico de Ibn-Baschkoual.<sup>7</sup>
- b) Un artículo extenso, pero mutilado en el comienzo en un *Suplemento* a los Diccionarios de Ibn-Baschkoual y de Ibn-el-Abbar,

<sup>5</sup> Gayangos, ob. cit., pág. xli y sig. Dozy me informa que el manuscrito de Leyde, núm. 159 del fol. 297 (2) ofrece un sentido distinto; pero el manuscrito de Schefer (pág. 93) confirma una parte de la traducción de Gayangos.

<sup>6</sup> El nombre latino de Averroes se ha formado de *Ibn-Roschd* por efecto de la pronunciación española, en la que *Ibn* suena *Aben* o *Aven*. Pocos nombres han sufrido transcripciones tan variadas: *Ibin-Rosdin*, *Filius Rosadis*, *Ibn-Rusid*, *Ben-Raxid*, *Ibn-Ruschod*, *Ben-Resched*, *Aben-Rassad*, *Aben-Rois*, *Aben-Rasd*, *Aben-Rust*, *Avenrosd*, *Avenryz*, *Adverroys*, *Benroist*, *Avenroyth*, *Averroysta*, etc. Los pronombres de Averroes han suministrado otras variantes: *Abulguail*, *Aboolit*, *Alulidus*, *Ablult*, *Aboloys*. Como encabezamiento del *Colliget* se lee: *Membucius* (o *Mahuntius* o *Manuitius*), *qui latine dicitur Averroys* [que en latin se dice Averroes] (anc. fonds, 6949 y 7052; Arsenal, sc. et arts, 61), probablemente por alteración del nombre de Mohammed. En efecto, Hildeberto, en su poema sobre Mahoma, llama a este falso profeta *Mamutius*.

<sup>7</sup> Manuscrito de la Sociedad asiática, pág. 51 y sig.



cuyo autor es Abou-Abdallah Mohammed, hijo de Abou-Abdallah Mahommed, hijo de Abd-el-Melik el-Ansâri, de Marruecos.<sup>8</sup>

c) La noticia de Ibn-Abi-Oceibia, en su *Historia de los médicos*.<sup>9</sup>

d) El artículo que Dhehebi consagra a nuestro filósofo y a su perseguidor, Jacob Almanzor, en sus *Anales*,<sup>10</sup> con la fecha del año 595 de la hégira.

e) El artículo de León el Africano en su libro de los *Hombres ilustres entre los árabes*.<sup>11</sup>

f) Algunos pasajes de los historiadores de la España musulmana, y sobre todo de Abd-el-Wahidel-Marrékoschi.<sup>12</sup>

g) Las indicaciones sacadas de sus propios escritos.<sup>13</sup>

De todos los biógrafos de Ibn-Roschd, Ibn-el-Abbar y El-Ansâri parecen en mucho los mejor informados. Sus noticias las sacaron de personas que habían conocido íntimamente al filósofo de Córdoba. Aunque posterior a Ibn-Roschd en una generación, Abd-el-Wahid merece también toda confianza. Los detalles precisos que da sobre Ibn-Zohr, sobre Ibn-Bâdja, sobre Ibn-Tofaïl, de que vio los escritos autógrafos, y como conoció al hijo, atestiguan que vivió con la sociedad filosófica de su tiempo. Ibn-Abi-Oceibia escribía cerca de cuarenta años después de la muerte de Averroes, y había recogido sus noticias del cadí Abou-Merwan-al-Bâdja, que parecía haber conocido personalmente al comentador. Dhéhébi no había hecho apenas más que copiar a los que le habían precedido. En cuanto a León el Africano, su autoridad es de poco valor. Aunque cite a cada página autores árabes, y en

<sup>8</sup> Manuscrito de la Biblioteca imperial (suplemento árabe, 682), fol. 7 y siguientes. Este volumen contiene solamente la biografía de los personajes que han llevado el nombre de Mohammed. Las primeras hojas de la vida de Ibn-Roschd han desaparecido, y debo manifestar que este artículo, privado de título y colocado fuera de su lugar alfabético, se me hubiera escapado probablemente, si Munk, que ha hecho un examen especial de ese manuscrito, no me lo hubiese indicado.

<sup>9</sup> Manuscrito de la Biblioteca imperial (suplementos árabe, 673), fol. 201 y siguientes. Gayangos ha publicado una traducción muy defectuosa de esta noticia en los apéndices del tomo I de su traducción de Makkari.

<sup>10</sup> Manuscrito árabe de la Biblioteca imperial (antiguos fondos, 753), fol. 802 y sig.; fol. 87 y sig.

<sup>11</sup> Publicado por primera vez en latín por Hottinger, en su *Bibliothecarium quadripartitum*, pág. 246 y siguientes, según una copia de Florencia, y por segunda vez por Fabricio, *Bibliotheca graeca*, XIII, pág. 259 y sig. (1ª ed.)

<sup>12</sup> Texto árabe, publicado por Reinhart Dozy (Leyde, 1847).

<sup>13</sup> Debo advertir, una vez para siempre que las citas de las obras de Averroes, cuando no está indicada la edición, se refieren a la de 1560, *apud Cominum de Tridino*, excepto para la Física y el Tratado del Alma, en que he seguido la edición de las Juntas de 1533.



particular la biografía de Ibn-el-Abbar,<sup>14</sup> León componía a menudo de una manera bastante ligera. Por lo demás, la única traducción latina que nos queda de su libro es tan bárbara, que muchas veces hay que renunciar a hallar en ella un sentido.

Las anécdotas relatadas en la Edad Media y en el Renacimiento sobre Averroes tienen un carácter todavía menos histórico; no dan testimonio de otra cosa que de la opinión que se ha hecho del comentador y no tienen interés más que para la historia del averroísmo. Sin embargo, estas son las narraciones que formaron toda la biografía de Averroes hasta la mitad del siglo xvii. Desde la publicación del opúsculo de León, en 1664, el artículo que consagró a Averroes ha sido reproducido con confianza y sin crítica por Moreri, Bartolucci, Bayle, Antonio, Brucker, Sprengel, Amoreux, Middeldorpf y Amable Jourdain. La de Ibn-Abi-Oceibia, aunque ha sido conocida de Pocoke, Reiske y Rossi, no ha sido realmente utilizada más que en estos últimos años por Wüstenfeld,<sup>15</sup> Lebrecht,<sup>16</sup> Wenrich<sup>17</sup> y en fin, por Munk, en el excelente artículo que ha dado sobre Ibn-Roschd en el *Dictionnaire des sciences philosophiques*, y que después ha reproducido con considerables adiciones en sus *Mélanges de philosophie juive et arabe*, publicadas en 1859.

El cadí Aboulwalid Mohammed Ibn-Ahmed Ibn-Mohammed Ibn-Roschd nació en Córdoba el año 1126 (520 de la hégira). Ibn-el-Abbar y El-Ansâri están de acuerdo sobre esta fecha. Abd-el-Wahid atestigua que tenía cerca de ochenta años cuando murió en 595 (1198). En su comentario sobre el libro II *del Cielo*<sup>18</sup> cita él mismo un hecho del año 1138 de que había sido testigo. Los recuerdos de Córdoba vuelven a hallarse en varios lugares de sus escritos. En su *Comentario sobre la República*, cuando Platón quiere que los griegos sean el pueblo privilegiado por la cultura intelectual, el comentador opone su Andalucía.<sup>19</sup> En el *Colliget* (lib. II, cap. xxii) sostiene, contra Galeno, que el más hermoso de los climas es el quinto, donde Córdoba está situada. Una anécdota de la corte de Almanzor que nos ha sido conservada,<sup>20</sup> nos hace asistir

<sup>14</sup> Los pasajes que León atribuye a Ibn-el-Abbar no se encuentran en la noticia que este autor ha consagrado a Ibn-Roschd en su *Suplemento*. Acaso León fue engañado por algún título inexacto.

<sup>15</sup> *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher*, (Goettingen, 1840), pág. 104-108.

<sup>16</sup> *Magazin für die Literatur des Auslandes*. Berlín, 1842, nos. 79, 83, 95.

<sup>17</sup> *De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, etc.* [Sobre las traducciones sirias, árabes, etc. de autores griegos.] (Lipsiæ, 1842) pág. 162 y sig.

<sup>18</sup> Folio 176 (edición de 1560).

<sup>19</sup> Folio 496. Su juicio sobre Francia resulta mucho menos favorable, atendiendo a la traducción latina: *Admitimos que cada nación está mejor dispuesta por la naturaleza para una virtud distinta; así, entre los griegos es muy superior la facultad de saber, entre los galos y otros pueblos semejantes, la ira. Mas es*



a una discusión que tuvo lugar en presencia de este príncipe, entre Ibn-Roschd y Abou-Bekr Ibn-Zohr, de Sevilla, sobre la preeminencia de sus respectivas patrias. «Si muere en Sevilla un hombre sabio—decía Ibn-Roschd—y se quieren vender sus libros, se los lleva a Córdoba, donde se pueden vender con seguridad; en cambio, si un músico muere en Córdoba, se va a Sevilla a vender sus instrumentos.»

La familia de Ibn-Roschd era de las más consideradas de Andalucía y gozaba de grande estima en la magistratura. Su abuelo, llamado como él Aboulwalid Mohammed, y como él cadí de Córdoba, era entre los musulmanes un jurisconsulto célebre del rito malekita. Nuestra Biblioteca Imperial<sup>21</sup> posee una voluminosa colección de sus consultas, ordenadas por Ibn-al-Warrân, jefe de oración en la gran mezquita de Córdoba. Todas las ciudades de España y del Magreb y los príncipes almoravides figuraban entre aquellos que recurrían a las luces del docto cadí. La filosofía, en sus relaciones con la teología, tiene allí su lugar,<sup>22</sup> y parece tocarse en muchas de las páginas de este curioso libro los orígenes del pensamiento del comentador.<sup>23</sup> Tras diversos cambios de poder, Ibn-Roschd, el abuelo, desempeñó un papel político importante. A consecuencia de una rebelión, fue encargado de ir a llevar la sumisión de las provincias españolas a los soberanos de Marruecos.<sup>24</sup> Habiendo favorecido los cristianos de Andalucía la invasión de Alfonso el Batallador sobre el territorio musulmán, pasó de nuevo (31 de marzo de 1126) a Marruecos, expuso al sultán la peligrosa situación que creaban al país estos enemigos interiores, y gracias a sus consejos, miles de cristianos fueron transportados a Salé y a las costas berberiscas.<sup>25</sup> Su hijo (nacido en 1094 y muerto en 1168), que fue el padre de nuestro

probable que el matiz de estas últimas palabras haya sido mal apreciado por el traductor.

<sup>20</sup> Makkari, I, 98 (ed. Dozy, Wright, etc.); Gayangos, Quatremère, *Memoire sur le goût des livres parmi les Orientaux*, pág. 40.

<sup>21</sup> *Suplemento árabe*, 398. Este manuscrito, procedente de la abadía de San Víctor, ha debido ser llevado a Francia en el siglo XIV o en el XV. Tiene la antigua encuadernación de San Víctor, y figura en un catálogo de esta abadía del año 1500 aproximadamente (Saint-Victor, n.º 1122).

<sup>22</sup> Folios 68 y 83.

<sup>23</sup> Este, sin embargo, no pudo conocer a su abuelo, muerto el 28 de noviembre de 1126, como lo prueban una nota del manuscrito precitado y otra del manuscrito suplementario árabe, en su número 742 (t. III, fol. 100 v., al margen).

<sup>24</sup> León el Africano, en Fabricio, *Bibliotheca graeca*, XIII, pág. 282.

<sup>25</sup> Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature d'Espagne pendant le Moyen Age*, (2da. ed. Leyde, 1860) t. I, pág. 357 y sig. Gayangos, *The History of the Mohammedan Dynastie in Spain*, t. II, pág. 306. Conde, *Historia de los árabes en España*, t. III, pág. 29. Con fecha de 1148 hállase otro Ibn-Roschd mezclado en los asuntos de África (*Journal asiatique*, abril-mayo, 1853, pág. 385).



filósofo, llenó también las funciones de cadí de Córdoba.<sup>26</sup> Por uno de esos caprichos del sobrenombre, de que hay más de un ejemplo, este Averroes, cuyo nombre alcanzó entre los latinos casi la celebridad del de Aristóteles entre los árabes, se distinguió de sus ilustres descendientes por el epíteto de *el-hafid* (el nieto).

Como su padre y su abuelo, Aboulwalid Ibn-Roschd estudió ante todo, la teología según los ascharitas, y el derecho canónico según el rito malekita. Sus biógrafos ensalzan casi tanto sus conocimientos de jurisprudencia como de medicina y filosofía. Ibn-el-Abbar en particular, atribuye mucha más importancia a esta parte de sus trabajos que a los escritos aristotélicos que le han hecho tan célebre, e Ibn-Saïd le coloca en el primer rango entre los canonistas de Andalucía.<sup>27</sup> Tuvo por maestros en jurisprudencia a los más doctos *faquih*s de su tiempo<sup>28</sup> y en medicina a un sabio, cuya biografía debemos a Ibn-Abi-Oceibia<sup>29</sup>, Abou-Djafar de Trujillo. Es imposible, aunque lo diga el mismo biógrafo, que haya recibido las lecciones de Ibn-Bâdja (*Avempace*), muerto antes de 1138, si bien la semejanza de doctrina y el profundo respeto con que habla de este grande hombre autorizan, en sentido general, a mirarle como discípulo suyo. Ibn-Roschd vivió de esta suerte en la sociedad de todos los hombres ilustres de su siglo. Por su filosofía, descende directamente de Ibn-Bâdja; Ibn-Tofaïl (el *Abubacer* de los eclesiásticos) fue el artesano de su fortuna, como muy pronto veremos. Durante toda su vida se encontró en las relaciones más íntimas con la gran familia de los Ibn-Zohr, que resume ella sola todo el desenvolvimiento científico de la España musulmana hasta el siglo XII; tuvo por colega a Ibn-Bekr Ibn-Zohr el Joven en las funciones de médico del rey, y la amistad que le unía a Abou-Merwan Ibn-Zohr (*Avenzoar*), el autor del *Teisir*, era tan estrecha, que cuando Ibn-Roschd escribió su *Culliyyâth* (generalidades, o tratado sobre el conjunto del cuerpo humano), deseó que su amigo escribiese un tratado sobre *las partes*, a fin de que sus obras reunidas formasen un curso completo de medicina.<sup>30</sup> En fin, estuvo en relación con el teósofo Ibn-Arabí, que, sin embargo, no creyó reconocer en él un adepto muy seguro. Habiéndole rogado Ibn-Roschd, entonces cadí de Córdoba, que le comunicase los secretos

<sup>26</sup> Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, 419.

<sup>27</sup> Makkari, II, 122 (ed. Dozy, etc.).

<sup>28</sup> Ibn-el-Abbar.

<sup>29</sup> Ibn-Abi-Oceibia, en Gayangos, t. I, apéndice, pág. XVII-XVIII. — Casiri, t. II, pág. 84.

<sup>30</sup> El mismo Ibn-Roschd nos revela este hecho en el epílogo del *Colliget*, epílogo mutilado en las traducciones latinas, pero conservado íntegramente por Ibn-Abi-Oceibia y en las traducciones hebraicas. Véase a Steinschneider, *Catalogum Coddigum hebreorum*, Acad. Lugd. Bat., pág. 312, nota. [Catálogo de los códigos hebreos de la Academia de Leyden.]



de su ciencia, Ibn-Arabí fue disuadido por una visión divina de revelárselos.<sup>31</sup>

La carrera pública de Ibn-Roschd fue bastante brillante. El fanatismo, que era el alma de la revolución almohade, quedó un momento contenido por los gustos liberales de Abd-el-Mumen y de Iusuf. Atribuíase la caída de los almoravides a las destrucciones de libros que había ordenado; Abd-el-Mumen reprobó rigurosamente estos actos de barbarie.<sup>32</sup> Los filósofos del siglo, Ibn-Zohr, Ibn-Bâdja, Ibn-Tofail e Ibn-Roschd vivieron favorecidos en su corte. El año 548 de la hégira (1153), hallamos a Ibn-Roschd en Marruecos, ocupado quizás en secundar las miras de Abd-el-Mumen en la creación de los colegios que en este momento fundaba, y no despreciando para ello sus observaciones astronómicas.<sup>33</sup> Iusuf, sucesor de Abd-el-Mumen, fue el príncipe más ilustrado de su tiempo. Ibn-Tofail obtuvo en su corte una influencia muy grande, de la que se aprovechó para atraer a los sabios de todos los países. A Ibn-Tofail debió Ibn-Roschd el honor de participar de los favores del emir. El historiador Abd-el-Wahid había recogido de boca de uno de los discípulos de Ibn-Roschd el relato de su primera presentación tal como el comentador tenía costumbre de referirla.<sup>34</sup>

«Cuando entré en casa del emir de los creyentes —decía,— le hallé solo con Ibn-Tofail. Éste comenzó a hacer mi elogio, a ponderar mi nobleza y la antigüedad de mi familia. Añadió, por efecto de su bondad hacia mí, elogios que estaba lejos de merecer. Después de haberme preguntado mi nombre, el de mi padre y el de mi familia, el emir empezó así la conversación: «¿Cuál es la opinión de los filósofos sobre el cielo? ¿Es una substancia eterna, o bien ha tenido principio?» Me llené de temor y me turbé; busqué un pretexto para excusarme de responder, y negué haberme ocupado jamás de filosofía, porque no sabía que Ibn-Tofail y él habían convenido ponerme a prueba. El emir de los creyentes comprendió mi turbación, se volvió hacia Ibn-Tofail y comenzó a discurrir sobre la pregunta que me había hecho. Refirió todo lo que Aristóteles, Platón y los otros filósofos habían dicho a este propósito, y expuso además, la argumentación de los teólogos musulmanes contra los filósofos. Notaba en él una memoria sorprendente tal como no hubiera sospechado en los mismos sabios que se ocupan de esas materias y les consagran todo su tiempo. El emir, sin embargo, supo

<sup>31</sup> Fleischer, *Catalogum Coddigum arabigum*, Lips, pág. 492.

<sup>32</sup> *Journal asiatique*, febrero, 1848, pág. 196.

<sup>33</sup> *Commentarium de Cælo*, f. 176. Munk, *Mélanges*, pág. 420-421. Conde, *Historia*, III, cap. XLIII. León el Africano, en su *Historia del África*, t. II, página 60, atribuye la fundación de estos establecimientos a Jacob Almanzor.

<sup>34</sup> Ed. Dozy, pág. 174-175. — Véase a León el Africano, art. «Ibn-Tofail», pág. 280. Munk, ob. cit., pág. 421-422.



darme tantas facilidades, que llegué a hablar a mi vez y pudo ver cuáles eran mis conocimientos en filosofía. Cuando me retiré, me hizo gratificar con una suma de dinero, una pelliza de honor de gran precio y una montura.»

Si se ha de creer al mismo historiador,<sup>35</sup> después del voto expresado por Iusuf, y a instancias de Ibn-Tofail, emprendió Ibn-Roschd sus comentarios sobre Aristóteles. «Un día — decía Ibn-Roschd — Ibn-Tofail me hizo llamar y me dijo: «Oí hoy al emir de los creyentes quejarse de la obscuridad de Aristóteles y de sus traductores: ¡Plegue a Dios — decía — que se encuentre alguno que quiera comentar estos libros y explicar claramente el sentido, para hacerlos accesibles a los hombres! Tú tienes en abundancia todo lo que es necesario para tal trabajo; empréndelo. Conociendo tu alta inteligencia, tu penetrante lucidez y tu fuerte aplicación al estudio, espero que serás suficiente. La única cosa que me impide encargarme es la edad a que ves he llegado, unido a mis numerosas ocupaciones en el servicio del emir.» Desde entonces — añadía Ibn-Roschd — concentré todos mis desvelos en la obra que Ibn-Tofail me había encomendado, y he aquí lo que me llevó a escribir los análisis que he compuesto sobre Aristóteles.» Sin duda es a Ibn-Roschd a quien Ibn-Tofail hace alusión en este pasaje de su novela filosófica. «Todos los filósofos que han seguido a Ibn-Bâdja han quedado muy por debajo de él. En cuanto a aquellos de nuestros contemporáneos que le han sucedido, están en camino de formarse y no han alcanzado su perfección, si bien no se puede todavía juzgar de su mérito.»<sup>36</sup>

Ibn-Roschd no cesó de gozar, bajo el reinado de Iusuf, de un favor constante y de ocupar los puestos más eminentes. En 565 (1169), llenó en Sevilla las funciones de cadí.<sup>37</sup> En un pasaje de su comentario sobre el cuarto libro de las *Partes de los animales*, concluido aquel año, se excusa de los errores que haya podido cometer, por hallarse muy ocupado en los asuntos de su tiempo y alejado de su casa de Córdoba, donde tiene todos sus libros.<sup>38</sup> Hay que colocar hacia 567 (1171) su vuelta a Córdoba:<sup>39</sup> sin duda fue a partir de esta época cuando compuso sus grandes comentarios. Quéjase con mucha frecuencia de la preocupación de los negocios públicos, que le roban el tiempo y la

<sup>35</sup> Ibid., pág. 175.

<sup>36</sup> *Philosophus autodidactus*, proemio, pág. 16 [El filósofo autodidacto.] (ed. Pococke, 1671) (pág. 99, bibliografía moderna).

<sup>37</sup> Vémosle figurar en tal concepto en un relato de Abd-el-Wahid, (edición Dozy, pág. 222).

<sup>38</sup> Munk, ob. cit., pág. 422. Ese pasaje, citado por Patrizzi (*Discussions Perpateticæ*, l. X, f. 94, Venet. 1571) hállase alterado en la edición de las Juntas. Opp. t. VI, f. 103 v. (ed. 1550).

<sup>39</sup> Para la discusión de estas fechas, véase a Munk, ob. cit., pág. 422-423.



libertad de espíritu necesarios para sus trabajos. Al final del primer libro de su *Compendio del Almagesto*, dice que ha debido ceñirse forzosamente a los teoremas más importantes, y se compara a un hombre que, apremiado por el incendio, se salva no llevando consigo sino las cosas más necesarias.<sup>40</sup> Sus funciones le obligaban a frecuentes viajes por las diferentes partes del imperio almohade. Encontrámosle tanto más acá como más allá del estrecho, en Marruecos, en Sevilla, en Córdoba, procediendo sus comentarios de estas diferentes ciudades. En 1178 escribe en Marruecos una parte del tratado *De substantia orbis*, [*Sobre la sustancia del mundo*]; en 1179 acaba en Sevilla uno de sus tratados de teología; en 1182 Iusuf le llama de nuevo a Marruecos y le nombra su primer médico en sustitución de Ibn-Tofail;<sup>41</sup> después le confiere la dignidad de gran cadí de Córdoba, que su padre y su abuelo habían ya poseído. Bajo el reinado de Jacob Almanzor-billah, le hallamos en más favor que nunca. Almanzor gustaba de hablar con él sobre asuntos científicos; le hacía sentar sobre el cojín reservado a sus más íntimos favoritos, y en la familiaridad de estas conversaciones, Ibn-Roschd se abandonaba hasta decir a su soberano: *Escucha, hermano mío*.<sup>42</sup> El año 591 de la hégira (1195), mientras que Almanzor se disponía a emprender la campaña contra Alfonso IX de Castilla que termina con la victoria de Alarcos, volvemos hallar cerca de él al viejo Ibn-Roschd. Ibn-Abi-Oceibia cuenta con grandes detalles todos los favores con que le colmaron en esta circunstancia, favores que, excitando la envidia de sus enemigos, fueron sin duda la principal causa de las desgracias que envenenaron los últimos cuatro años de su vida.

Por uno de esos reveses que son la historia diaria de las cortes musulmanas, Ibn-Roschd, en efecto, perdió la gracia de Almanzor, que le relega a la ciudad de Elisana, o Lucena, cerca de Córdoba. Lucena había sido habitada antiguamente por los judíos, y esta es, sin duda, la causa de la fábula acreditada por León el Africano, y después adoptada demasiado fácilmente, que hace hallar un refugio al filósofo perseguido en su pretendido discípulo Moisés Maimónides. Parece también que sus enemigos buscaron manera de hacer creer que era de raza judía.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Munk, Ibid.

<sup>41</sup> Tornberg, *Annales regum Mauritanie*, [*Anales de los reyes moros*.] página 182; Conde, III parte, cap. XLVII.

<sup>42</sup> Gayangos supone que era Almanzor quien, por afecto, daba a Ibn-Roschd el nombre de hermano, pero la otra interpretación, que es la de Munk, parece más convincente.

<sup>43</sup> El-Ansâri, en el folio 7 del manuscrito, Dozy (*Journal asiatique*, julio, 1853, pág. 90) piensa que en esto los enemigos de Ibn-Roschd podrían no estar lejos de la verdad, y se funda sobre dos hechos: a), que en España casi todos los médicos y filósofos eran de origen judío o cristiano; b), que ninguno



Los motivos de la desgracia de Ibn-Roschd dieron lugar a muchas conjeturas. Unos la atribuyeron a la amistad íntima que existía entre el filósofo y Abou-Jahya, gobernador de Córdoba y hermano de Almanzor;<sup>44</sup> otros buscaron la causa en una falta de cortesía con el emir de los creyentes. Abd-el-Wahid<sup>45</sup> e Ibn-Abi-Oceibia<sup>46</sup> cuentan que, habiendo compuesto Ibn-Roschd un comentario sobre la historia de los animales, decía, hablando de la jirafa: «He visto un cuadrúpedo de esta especie en lo del *rey de los bereberes*»,<sup>47</sup> designando así a Jacob Almanzor. Obraba en esto —dice Abd-el-Wahid— a la manera de los sabios, que, cuando tienen que nombrar el rey de un país, se dispensan de fórmulas y elogios que emplean los cortesanos y los secretarios. Pero esta libertad disgustó a Almanzor, que miró la expresión del *rey de los bereberes* (*Melik-el-Berber*) como un ultraje. Ibn-Roschd dijo, para excusarse, que esta expresión era una falta del lector, y que él había escrito *Melik-el-Barrayn* (*rey de los dos continentes*), entendiendo por éstos el África y la Andalucía. Estas dos expresiones, en efecto, no se distinguen más que por los puntos diacríticos.

Otra anécdota nos ha sido conservada por El-Ansâri<sup>48</sup> sobre la fe del teólogo que juega el papel principal. Por Andalucía y por Oriente se había extendido una predicción, según la cual en cierto día se levantaría un huracán que destruiría la especie humana.<sup>49</sup> El pueblo estaba bastante asustado y soñaba ya en huir a las cavernas u ocultarse bajo la tierra. Ibn-Roschd era entonces cadí de Córdoba. Habiendo reunido el gobernador los sabios y los hombres graves para consultarles, Ibn-Roschd se permitió examinar la cuestión desde el punto de vista físico y según los pronósticos de las estrellas. Un teólogo llamado Abd-

de los biógrafos de Ibn-Roschd cita el nombre de la tribu árabe a la cual pertenecía, lo que jamás se dejó de hacer respecto a los verdaderos árabes. No obstante, he de observar que el papel social del padre y del abuelo de Ibn-Roschd son de aquellos que no corresponden más que a familias muy genuinamente musulmanas, y que el ejercicio de la medicina no data en los Ibn-Roschd más que de nuestro filósofo.

<sup>44</sup> El-Ansâri, en el folio citado.

<sup>45</sup> Ed. Dozy, pág. 224-225.

<sup>46</sup> El mismo relato se lee en el margen del artículo biográfico de El-Ansâri, pero escrito por otra mano.

<sup>47</sup> Este pasaje se lee, en efecto, en el comentario sobre el capítulo 3 del libro III del *Tratado de las partes de los animales* (Munk, *Mélanges*, pág. 426 nota). Se encuentra otro pasaje casi idéntico al fin del comentario sobre el libro II *De Cælo*, 177 (ed. 1560).

<sup>48</sup> Folio 8 del manuscrito.

<sup>49</sup> Esta opinión estaba fundada sobre una conjunción de planetas que tuvo lugar en 581 o 582 de la hégira. Véase a Defrémery, *Journal asiatique*, febrero de 1849, pág. 16 y sig. Cf. Michaud, *Bibliothèque des Croisades*, t. II, pág. 772-773; t. IV, pág. 209, nota.



el-Kebir se mezcló entonces en la conversación y le preguntó si no creía en lo que se refería de la tribu de Ad, que fue exterminada de aquella manera. Ibn-Roschd respondió en una forma poco respetuosa para con esta fábula, consagrada por el Corán. La crítica histórica es el pecado que los teólogos menos perdonan; los enemigos de Ibn-Roschd aprovecharon la ocasión del escándalo que causó esta consulta para presentar al muy esclarecido cadí como un hereje y un mal creyente.

Abd-el-Wahid, en fin, cuenta que los enemigos de Ibn-Roschd se procuraron un manuscrito autógrafo de sus comentarios, y que hallaron una cita de un autor antiguo así concebida: «El planeta Venus es una divinidad...» Mostraron esta frase a Almanzor, aislándola de lo que la precedía, y atribuyéndola a Ibn-Roschd, hallaron ocasión de hacerle pasar por un politeísta.<sup>50</sup>

Piénsese lo que se quiera de estos relatos, no se puede dudar que la filosofía fue la verdadera causa de la desgracia de Ibn-Roschd. Ella le había creado poderosos enemigos, que hicieron su ortodoxia sospechosa a Almanzor.<sup>51</sup> Todos los hombres instruídos, cuya fortuna excitaba la envidia, estaban expuestos a las mismas acusaciones. Almanzor convocó a los principales personajes de Córdoba e hizo comparecer a Ibn-Roschd, y después de haber anatematizado sus doctrina, le condenó al destierro. El emir hizo expedir al mismo tiempo edictos en las provincias para prohibir los estudios peligrosos y ordenó quemar todos los libros que a ellos se referían. No hizo excepción más que con la medicina, la aritmética y la astronomía elemental, y esto sólo en lo que era necesario saber para calcular la duración del día y de la noche y para determinar la dirección de la *kibla*.<sup>52</sup> El Ansâri nos ha conservado el texto íntegro de una declaración escrita en un estilo enfático por Abu-Abdallah Ibn-Ayyasch, secretario del emir, que fue enviado en esta ocasión a los habitantes de Marruecos y otras ciudades del reino. El odio fanático que había levantado la escuela de los librepensadores se descubre allí a cada línea. Es difícil, por otra parte, imaginar una cosa más insignificante y más insulsa que esta queja repetida por milésima vez en nombre de agravios de que nadie tiene la culpa, y a menudo reconocen su causa en aquellos que se quejan más.

La revolución que perdió a Ibn-Roschd fue, según se ve, una intriga de corte: el partido religioso consiguió suplantar al partido filo-

<sup>50</sup> Ed. Dozy, pág. 224.

<sup>51</sup> Pueden verse numerosos testimonios reunidos por El-Ansâri y por Mak-kari (t. II, pág. 125, ed. Dozy, etc.; en Gayangos, t. I, pág. 198). Compárense con el texto de Ibn-Khaldun, t. I, pág. 329-330; trad. t. II, pág. 214 (ed. de Slane) y en Gayangos, t. II, apénd. pág. LXVI.

<sup>52</sup> Consúltese a Ibn-el-Wahid, en la pág. 224-225 de la edición Dozy. Hammer, *Literaturgeschichte der Araber*, part. I, cap. I, pág. CIV y sig., y *Journal asiatique*, febrero de 1848, pág. 196.



sófico. Ibn-Roschd, en efecto, no fue perseguido solo; se nombran varios personajes considerables, sabios, médicos, fakires cadís y poetas que compartieron su desgracia. «La causa del descontento de Almanzor — dice Ibn-Abi-Oceibia — era que se les había acusado de consagrar sus horas de ocio al cultivo de la filosofía y al estudio de los antiguos.» La desgracia de los filósofos halló hasta poetas que la cantasen. Muchos y anodinos versos fueron compuestos a este propósito. En particular, cierto Abul-Hosein Ibn-Djobeir exhaló su despecho contra Ibn Roschd en algunos malos epigramas,<sup>53</sup> cuyos *concetti* parecieron sin duda bastante agradables a la *Cábala Triunfante*:<sup>54</sup>

«Ibn-Roschd, a no dudarlo, está bien convencido de que sus obras son cosas perniciosas. ¡Oh, tú que has abusado de ti mismo, mira si hallas hoy un sólo hombre que quiera ser tu amigo!»

«Tú, ni has quedado en la *buena vía*, oh hijo de la *buena vía*,<sup>55</sup> cuando tan hacia arriba, en el siglo, tendían tus esfuerzos. Tú has traicionado la religión, y no es así, ciertamente, como tu abuelo obraba.»

«El destino ha herido a todos esos falsificadores que mezclan la filosofía con la religión y que predicán la herejía. Han estudiado la lógica,<sup>56</sup> pero se ha dicho y con razón: El mal está confiado a la palabra.»

La desgracia de Ibn-Roschd no fue de larga duración: una nueva revolución dispuso a los filósofos el favor de Almanzor de vuelta a Marruecos, levantó todos los edictos que había dirigido contra la filosofía, a la que se aplicó de nuevo con ardor, y a instancias de personajes sabios y considerados, llamó cerca de sí a Ibn-Roschd y a sus compañeros de infortunio<sup>57</sup> Abu-Djafar-el-Dhehebi, uno de ellos, recibió el cargo de vigilar los escritos de los médicos y de los filósofos de la corte.

El relato de la desgracia de Ibn-Roschd está acompañado en León el Africano<sup>58</sup> de detalles pueriles sobre las astucias que emplearon para

<sup>53</sup> *Manuscriptos Suplementarios Arabes*, en los folios 8 y 9 del núm. 682.

<sup>54</sup> Estos epigramas han sido publicados por Munk, *Mélanges*, 427, 517.

<sup>55</sup> Juego de palabras del nombre de *Ibn-Roschd*.

<sup>56</sup> Nótese aquí el error fundado sobre el equívoco de la palabra "lógica", equívoco existente en árabe como en griego. Renuncio a hacer observar los equívocos de palabras que hay en otros lugares.

<sup>57</sup> Ibn-Khaldoun, l. c. Ibn-el Abbar.

<sup>58</sup> Fabricio, *Bibliotheca Graeca*, t. XIII, pág. 285-287. Cf. Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*, art. «Averroes» Nota M; Brucker, *Historia Critica Philosophiae*, t. III, pág. 100-101.



desenmascarar su herejía, o sobre las circunstancias humillantes de su retractación y de su destierro. Estos relatos no parecen suficientemente auténticos como para ser referidos aquí. No puedo creer, sin embargo, que León los haya inventado; acaso los había leído en algún autor árabe, y no se puede negar que varios rasgos que refiere recuerdan los relatos de El-Ansâri. Ibn-Roschd (asegura este último) acostumbraba decir que la prueba más penosa que tuvo que sufrir en su desgracia fué cuando habiendo entrado en la gran mezquita de Córdoba con su hijo Abdallah, se vio expulsado ignominiosamente por gentes del bajo pueblo. Casi todos sus discípulos le fueron infieles; dejaron de invocar su autoridad; los más intrépidos buscaban el modo de probar que sus opiniones no eran tan contrarias como se había creído a las creencias de un buen musulmán.<sup>59</sup> Un sabio de Oriente, Tadjeddin Ibn-Hamaweih, que visitó en esta época el Magreb, quiso verle, pero no pudo conseguirlo, tan severa era la reclusión en que vivía el filósofo desterrado.<sup>60</sup>

Ibn-Roschd sobrevivió poco a su retorno. Murió en Marruecos, a una edad muy avanzada, el 9 de *safar*<sup>61</sup> del año de la hégira 595 (10 de diciembre de 1198). Tal es la fecha precisa dada por El-Ansâri. Ibn-Abi-Oceibia ubica también la muerte de Averroes en el comienzo del año 595. Pero se contradice él mismo cuando pretende que Averroes estuvo cerca de Mohammed-Annassir, que sucedió a Jacob Almanzor el 22 de *rebi*, primero del año 595 (2 de febrero de 1199)<sup>62</sup> y sobre todo cuando coloca el sepelio de Averroes bajo Almanzor, en este mismo año 595. Ibn-Arabi, que fue testigo de sus funerales, Jafëi-Mohammed-ben-Alí de Játiva, y en general los analistas musulmanes, están también por el año 595.<sup>63</sup> Abd-el-Wahid<sup>64</sup> y Dhehebi sepáranse poco de esta cronología: colocan la muerte del comentador al fin del año 594, es decir, en agosto o septiembre de 1198. Sólo León el Africano retrocede hasta el año 1206.<sup>65</sup> El-Ansâri nos dice que Averroes fue

<sup>59</sup> Munk, ob. cit. pág. 427.

<sup>60</sup> Dhéhébi, Biblioteca Imperial, *Antiguos Fondos Árabes*, en el folio 81 del núm. 753. Ibn-Hamaweih añade que Averroes murió en semejante estado de cautividad. En esto hay ciertamente un error.

<sup>61</sup> Una autoridad citada por Ibn-el-Abbar coloca este acontecimiento en el mes de *rebi*, primero del mismo año.

<sup>62</sup> Ibn-el-Abbar dice que Averroes murió, poco más o menos, un año antes que Almanzor, lo que es cierto.

<sup>63</sup> Ibn-el-Abbar refuta otra opinión errónea sobre esa misma fecha.

<sup>64</sup> Ed. Dozy, pág. 225.

<sup>65</sup> Reinesio, Pococke y Herbelot se atienen al 1198. Moreri, Antonio y Rossi han seguido a León el Africano. Hottinger, por una conversión errónea de los años de la hégira en años vulgares, trasladaba la muerte de Averroes al 1225, siendo copiado en esto por Middeldorpf. Los demás no han sido más felices; así



enterrado en Marruecos en el cementerio situado fuera de la puerta de Tagazut, pero que al cabo de tres meses su cuerpo fue transportado a Córdoba, donde se le depositó en el mausoleo de su familia, en el cementerio de Aben-Abbas.<sup>66</sup> Ibn-Arabi, en efecto, cuenta que vio en Marruecos poner su cadáver sobre una bestia de carga para transportarlo a Córdoba.<sup>67</sup> León el Africano afirma, por otra parte, haber visto su tumba y su epitafio en Marruecos, cerca de la puerta de Curtidores.<sup>68</sup>

Ibn-Roschd dejó varios hijos, algunos de los cuales se entregaron al estudio de la teología y de la jurisprudencia, y se hicieron cadís de las ciudades y de los distritos. Uno de ellos, Abu-Mohammed-Abdallah, fue un práctico bastante célebre. Ibn-Abi-Oceibia ha dado su descripción, seguida de la de su padre. Fue médico de Annassir y escribió un libro sobre el *método terapéutico*. Todas estas circunstancias apenas permiten dar fe al relato de Gil de Roma sobre la permanencia de los hijos de Averroes en la corte de los Hohenstaufen.<sup>69</sup>

Ibn-Beithar y Abd-el-Melik Aben-Zohr murieron casi el mismo año. Abu-Merwan Ibn-Zohr e Ibn-Tofail habían muerto hacía algún tiempo. Toda la pléyade filosófica y científica de Andalucía y del Magreb desapareció casi simultáneamente en los últimos años del siglo XII. El historiador de los Almohades Abd-el-Wahid,<sup>70</sup> visitando el Magreb el año 595 (1198-99), halló aún vivo, pero bastante avanzado en edad, a Abu-Bekr Ibn-Zohr el nieto, que le relató fragmentos de sus poesías. En 603 (1206-7) volvió a encontrar en Marruecos al hijo de Aben-Tofail, que le repitió varios poemas compuestos por su padre. Ya no se vivía más que de los recuerdos y de la tradición, cada vez más debilitada, del pasado.

Tennemann habla del 1217 o del 1225; Sprengel del 1217; Bartolucci del 1216. Los autores más antiguos, que no tenían otra fuente de información que el relato de Gil de Roma sobre los hijos de Averroes, siguen una cronología aun más incierta. Abano (*Concilii Controversia*, f. 14 v., Venecia 1565) Patrizzi (*Discussiones Peripateticae*, t. I, l. x, f. 94. Venecia 1671) y Pagi (*Ad Baronium* ann. 1197, no. 11), fueron los únicos en aprovechar las fechas contenidas en las firmas de los tratados.

<sup>66</sup> Ibn-el-Abbar dice casi lo mismo. Cf. Mohamed ben Alí de Játiva (Nº 616) lug. cit.

<sup>67</sup> Fleischer, *Codd. Arab. Lipsiae* [Códices árabes de Leipzig], pág. 492.

<sup>68</sup> Véase a Fabricio, *Biblioteca Groeca*, t. XIII, pá. 288.

<sup>69</sup> Ver en la segunda parte, cap. II, § 14.

<sup>70</sup> *The History of the Almohades*, (editada por Dozy) (Leyde, 1847). Prefacio, pág. VI.



## § III

La desgracia de Ibn-Roschd y las sospechas de heterodoxia que se levantaron contra él, son el rasgo saliente por el cual sorprendió la imaginación de sus contemporáneos. Todos los historiadores y los biógrafos musulmanes están unánimemente de acuerdo a este respecto, y la variedad de circunstancias con la cual refieren el hecho es, sin embargo, la mejor prueba de la impresión que produjo. Estas persecuciones no fueron un suceso aislado. Hacia el fin del siglo XII, la guerra contra la filosofía estaba organizada sobre toda la superficie del mundo musulmán.<sup>71</sup> Una reacción teológica análoga a la que siguió en la Iglesia latina al Concilio de Trento, se esforzó en reconquistar el terreno perdido, por la argumentación y la violencia. El islamismo, como otras tantas grandes creaciones religiosas, ha ido siempre fortificándose y obteniendo de sus adeptos una fe cada vez más absoluta. Los compañeros de Mahoma apenas creían en su misión sobrenatural; la incredulidad en los seis primeros siglos de la hégira había llegado hasta los últimos límites. En los siglos modernos, por contrario, no se registra ni una duda ni una protesta. Escapando cada vez más a la dependencia de la raza árabe, esencialmente escéptica, y convertido por los accidentes de la historia en propiedad de razas llevadas al fanatismo, como los españoles, los bereberes, los persas, los turcos, el islamismo entre estas nuevas manos adquiere los alcances de un dogmatismo austero y exclusivo. Ha llegado para el islamismo lo que ha llegado para el catolicismo en España, y lo que habría llegado en toda Europa, si el despertar religioso del fin del siglo XVI y del comienzo del XVII hubiera sofocado todo desenvolvimiento racional. El ascarismo, especie de compromiso entre la razón y la fe, harto análogo a nuestra moderna teología, se apoderó del Egipto bajo Saladino, de la España bajo los Almohades, y ha quedado hasta nuestros días como única doctrina ortodoxa en las escuelas musulmanas. Desde todas partes se truena en las cátedras contra Aristóteles y los filósofos.<sup>72</sup> En 1150 fueron quemados en Bagdad, por orden del califa Mostandjid, todos los libros filosóficos de la biblioteca de un cadí, especialmente los de Avicena, y la Enciclopedia llamada de los *Hermanos de la Pureza*. En 1192, el médico Al-Rokn

<sup>71</sup> Todavía hoy, en Egipto, el término *filósofo* es una injuria y sinónimo de impío, corrompido, como *farmaçoun* (*franc-maçon*). Véase a Perron, *Voyage aux Ouaday*, publicada por el doctor Perron, pág. 663.

<sup>72</sup> La mayoría de los historiadores y polígrafos árabes (Abulfeda, Makrizi, etc.) son muy poco favorables a la filosofía. Sacy, *Exposé de la Religion des Druzes*, introducción, pág. XXII; cf. Abulf. *Ann Moslem*, IV, 255; Flügel, *Al Kindi*, pág. 15, en las *Abhandl. für die Kunde des Morg.* t. I.



Abd-el-Salam fue acusado de ateísmo y se procedió con gran aparato a la destrucción de sus obras. El doctor que presidía la ceremonia subió a la cátedra y pronunció un sermón contra la filosofía; después, tomando uno tras otro los volúmenes, decía algunas palabras para mostrar su perversidad y los iba pasando a los que los quemaban.<sup>73</sup> Rabbi-Juda, el discípulo preferido de Maimónides, fue testigo de esta extraña escena. «Vi — dice — en la mano del doctor la obra de astronomía de Ibn-al-Haitem. Mostrando el círculo por el cual este autor ha representado el globo celeste, ¡He aquí — exclamó — la inmensa desgracia, el inexpresable desastre, la sombría calamidad! Diciendo esas palabras, rasgó el libro y lo arrojó a las llamas.»<sup>74</sup>

Todos los filósofos españoles del siglo de Ibn-Roschd fueron como él perseguidos.<sup>75</sup> Los Almohades derivaban directamente de la escuela de Algacel; su fundador en África había sido uno de los discípulos de ese enemigo de la filosofía.<sup>76</sup> Ibn-Bâdja, maestro de Averroes, ya había expiado en la prisión las sospechas de herejía que rodeaban su persona, y si hemos de creer a León el Africano, no debió su libertad sino a la influencia del padre de Averroes, entonces gran cadí.<sup>77</sup> Tofail pasó por fundador de la *herejía filosófica* y por maestro en impiedad de Averroes y de Maimónides<sup>78</sup>. El filósofo Abd-el-Melik Ibn-Wahid, de Sevilla, contemporáneo de Aben-Bâdja, se vio obligado a limitar su enseñanza a los primeros elementos. Más tarde, hasta renunció enteramente a los estudios filosóficos y evitó toda conversación sobre este asunto, viendo que su vida corría peligro. Se redujo a la teología más ortodoxa, «no pudiendo encontrarse en sus libros, como en los de los otros filósofos, cosas encubiertas que después de su muerte se explicasen.»<sup>79</sup> Algunas veces se usó todavía de mayor rigor. Ibn-Habib, de Sevilla, fue muerto por el mero hecho de cultivar la filosofía. Esta ciencia, según el historiador que refiere el hecho (Makkari), «era tan odiada en España, que no se la cultivaba más que en secreto, ocultando los libros que de ella trataban. El sevillano Motarriff — añade Makkari — se ocupa al presente de esos estudios, aunque sus conciuda-

<sup>73</sup> Véase la *Historia de las dinastías*, de Abulfaradi, pág. 451, texto, *Mélanges*, de Munk, pág. 334.

<sup>74</sup> *Journ. asiat.* julio 1842 (pág. 18-19) art. de Munk.

<sup>75</sup> El autor del *Kartas* dice que el abuelo de Averroes fue destituido, en 1120, de su puesto de cadí de Córdoba a causa de sus trabajos literarios y filosóficos. Pero este pasaje ofrece incertidumbre y acaso encierra una confusión entre los dos Averroes. Véase a Tornberg, *Annales Regum Mauritanice*, pág. 144.

<sup>76</sup> Cf. Abb-el-Wahid el-Marrekoschí (ed. Dozy), pág. 124.

<sup>77</sup> León Afric. apud Fabr. *Bibl. gr.* t. XIII, pág. 279.

<sup>78</sup> *Ibid.*, pág. 280-281.

<sup>79</sup> Ibn-Abi-Oceibia, en la vida de Ibn-Badja (ms. *Bibl. imp.* f. 192).



danos le traten de perverso, mas no muestra a nadie los escritos que compone.»<sup>80</sup>

La vida de Abu-Berk-Ibn-Zohr, por Ibn-Abi-Oceibia, está llena de rasgos semejantes. «Sabido es — dice<sup>81</sup> — que Almanzor concibió la idea de destruir en sus Estados las obras que trataban de la lógica y de la filosofía, ordenando que todos los libros de este género que se encontrasen fuesen quemados públicamente, y que se esforzó por abolir las ciencias racionales, persiguiendo a los hombres que a ellas se aplicaban y haciendo castigar severamente a los que quedasen convencidos luego de haber leído tales obras o por guardarlas en sus bibliotecas. No bien se le ocurrió semejante idea, encargó a su sobrino Abu-Bekr-Ibn-Zohr la ejecución de sus órdenes, porque aunque supo que el mismo Ibn-Zohr era muy devoto del estudio de la lógica y de la filosofía, fingió no estar enterado. Abu-Bekr cumplió fielmente la misión que se le había confiado, haciendo pesquisas en todos los establecimientos de libreros de Sevilla y teniendo cuidado de que no quedase una sola obra concerniente a los asuntos arriba mencionados, para gran dolor de los amigos de las ciencias.» La docilidad con la que Ibn-Zohr ejecutó esta comisión, tan penosa para un filósofo, no le impidió ser denunciado al califa como consagrado al estudio de las obras prohibidas. La persecución producía su efecto ordinario, esto es, hipocresía y bajeza de las conciencias. «He recogido, dice Ibn-Abi-Oceibia, de labios de Abul-Abbas-Ahmed-Aben-Mohammed-Ibn-Ahmed, de Sevilla, la anécdota siguiente: «Ibn-Zohr tenía dos discípulos a quienes enseñaba «medicina. Cierta día, como llegasen a la hora acostumbrada para leer «ante él obras médicas, notó que uno de ellos tenía en la mano un «pequeño tratado de lógica. Ibn-Zohr arrojó el volumen a un rincón «del alojamiento, y corrió sobre los delincuentes con intención de castigarlos. Los estudiantes huyeron, y durante muchos días no se atrevieron a volver. Armáronse al fin de valor y se presentaron a su maestro, excusándose de haber llevado a su casa un libro prohibido, cuyo «contenido — decían ellos — ignoraban. Ibn-Zohr fingió admitir la excusa, «y continuó con ellos sus lecturas de medicina, con la diferencia de «que, después de haber dedicado a ellas un cierto tiempo, Ibn-Zohr les «hacía repetir algún pasaje del *Corán*, mandándoles que por cuenta propia leyese los comentarios sobre este libro divino, así como las historias tradicionales que se refieren al Profeta y otros libros sobre asuntos teológicos, pero que sobre todo fuesen muy exactos en el cumplimiento de sus deberes religiosos. Los jóvenes siguieron los mandatos de su

<sup>80</sup> Makkari, t. II, pág. 125-126 (ed. Dozy, etc.); Gayangos, t. I, página 198-199.

<sup>81</sup> Manuscritos de la Biblioteca Imperial, 199. Gayangos, *History*, t. I, apéndice, pág. X.



«maestro, y cuando, poco tiempo después, Ibn-Zohr halló que sus «espíritus estaban bien dispuestos, trajo una copia del libro de lógica «que antes había visto en sus manos, diciéndoles: — *Ahora que os encuentro preparados para la lectura de esta obra, nada me impide leerla con vosotros*; — e inmediatamente comenzó a explicárselas.» «He mencionado este hecho — añadió el biógrafo — a fin de mostrar la rectitud «y la piedad de Ibn-Zohr.»

Lo que interesa destacar, y lo que puede parecer sorprendente a primera vista, es que semejantes persecuciones eran muy agradables para el pueblo, y que los príncipes más ilustrados se las dejaban imponer, a pesar de sus gustos personales, como un medio de popularidad. Esta antipatía de la multitud hacia la filosofía natural fue uno de los rasgos más característicos de la España musulmana, y es difícil no ver en ello uno de los efectos de la influencia de la raza vencida. «Los andaluces — dice Makkari<sup>82</sup> — cultivaron todas las ciencias con ardor y con éxito, a excepción, sin embargo, de la filosofía natural y de la astronomía. Estos dos estudios, aunque abrazados con celo por las clases más altas, no fueron jamás profesados en público a causa del temor que inspiraban al bajo pueblo. Porque si se tenía la desgracia de decir de un hombre que daba lecciones sobre la filosofía natural o trabajaba sobre astronomía, las gentes del pueblo le aplicaban en seguida el nombre de *Zendik* (impío, perverso), y esta clasificación le quedaba durante toda su vida. Y si entonces su situación se tornase algo incierta, le hubieran apedreado en las calles o quemado su casa antes de que el sultán hubiese tenido conocimiento de ello. Acaso el mismo sultán, a fin de atraerse el afecto del pueblo, hubiera ordenado que se matase al pobre hombre o hubiera publicado un edicto para que se quemasen todos sus libros filosóficos. Este medio fue uno de los que empleó Almanzor<sup>83</sup> para adquirir popularidad entre las clases bajas durante los primeros años de su usurpación, aunque no dejó de ocuparse él mismo secretamente en las ciencias prohibidas. Los disgustos que llenaron la vida del librepensador Ibn-Sabín (primera mitad del siglo XIII), la chocante hipocresía a que sin cesar se vio obligado a recurrir<sup>84</sup> prueban que aquellas reflexiones del historiador español no tienen nada de exageradas.

<sup>82</sup> t. I, pág. 136 (ed. Dozy, Wright, etc.); Gayangos, *History*, t. I, página 141.

<sup>83</sup> No se trata aquí de Jacob Almanzor, contemporáneo de Ibn-Roschd, sino del visir Almanzor (muerto en 1002), que usurpó el poder bajo Hixem II.

<sup>84</sup> Amari, *Journal Asiatique*, febrero-marzo, 1853.



## § IV

Ahora se comprenderá la razón por la cual este Averroes, que durante cuatro siglos ha tenido entre los judíos y los cristianos una tan larga serie de discípulos, y cuyo nombre ha figurado tantas veces en la gran batalla del espíritu humano, no haya hecho escuela entre sus compatriotas, y cómo el más célebre de los árabes para los latinos haya sido ignorado por sus correligionarios. En general, lo mucho que la Edad Media tomó a los musulmanes no puede dar la menor idea de la importancia relativa de los elementos de la literatura árabe. Los filósofos, que son casi los únicos que los latinos conocieron, no forman sino una familia imperceptible en el conjunto de esa literatura. Avempace, Abubacer y Averroes no tiene ningún renombre en el islamismo. De todo aquel gran desenvolvimiento no resultó más que un solo nombre popular, el de Ibn-Sina (Avicena). Las colecciones de bibliografía árabe, el *Kitáb-el-Fihrist*, el *Diccionario* de Hadji-Khalifa<sup>85</sup> mencionan muy pocas obras de filósofos propiamente dichos. El nombre mismo de Ibn-Roschd no es pronunciado por Hadji-Khalifa más que incidentalmente, a propósito de la obra de Algacel que ha refutado y del poema de Avicena que ha comentado. Ni Aben-Khallekan ni Safadi<sup>86</sup> dicen una palabra en sus biografías de los grandes hombres del islamismo, y una generación después (1172 a 1248), Djemal-eddin-al-Kiftí no le nombra en su *Historia de los Filósofos*. Al mencionar su muerte en el año 595, Jafei y los cronistas se contentan con decir vagamente que compuso muchas obras, mas no se ve que siquiera el título del *Gran Comentario* hubiese llegado hasta ellos. Sus mismos contemporáneos y compatriotas apenas conocen su existencia<sup>87</sup>; todos los escritos de Averroes mencionados por Ibn-el-Abbar son jurídicos, médicos o gramaticales. En un *Index* de libros prohibidos, contenido en nuestro manuscrito 525 de suplementos árabes,<sup>88</sup> no señala como peligrosos más que ciertos pasajes de uno de sus escritos de derecho canó-

<sup>85</sup> *Léxico Biográfico* (ed. Fluegel) en las palabras «Tehafot» y «Ardjuza», de la edición Fluegel.

<sup>86</sup> El volumen de Safadi que posee la Biblioteca Imperial no contiene la parte en que se encontraría, según el orden alfabético, la noticia de Averroes. Pero Schefer posee un volumen de la misma obra en que estaría la tal noticia si el autor no la hubiera omitido.

<sup>87</sup> Ibn-Khaldun, en sus *Prolegómenos*, I, pág. 244-245, ed. Quatremère, refuta un pasaje de la *Retórica* de Averroes, que presenta, con razón, como formando parte del *Comentario medio* sobre la lógica.

<sup>88</sup> Véase el folio 39 v.



nico; Mohammed-ben-Alí, de Játiva, no le atribuye tampoco más que un escrito, y éste es un libro de derecho.<sup>89</sup>

Y no es que Averroes dejase de gozar de una gran reputación entre sus contemporáneos. Ibn-el-Abbar hace de él los más pomposos elogios, y después de contar las leyendas a que su profundo saber dio lugar, añade que la realidad sobrepujaba aún a todos los relatos. Ibn-Saïd le llama el *imán de la Filosofía en su tiempo*.<sup>90</sup> Al historiar la vida de Ibn-Bâdja, Ibn-Abi-Oceibia le coloca en primer lugar entre los discípulos de este gran maestro. El cadí (citado por este biógrafo) Abu-Merwan-al-Badji le concede las más excelentes cualidades. Ciertos testimonios citados por El-Ansâri le representan como uno de los hombres cuya fama había llegado a los confines del islamismo: El historiador Jafeï (año 595 de la hégira)<sup>91</sup> ensalza su penetración, su aplicación constante al estudio y la universalidad de su saber en jurisprudencia, teología, medicina, filosofía, lógica, metafísica y matemáticas. En fin, en una interesante discusión sobre la preeminencia de la Andalucía y del África, citada por Makkari,<sup>92</sup> Averroes figura en un rango honroso entre los grandes hombres que el defensor de Andalucía alega para sostener la superioridad de este país. Su nombradía trascendió hasta el Oriente; Maimónides leyó sus obras en Egipto en 1190.<sup>93</sup> Hemos visto a Ibn Hamaweih, a su llegada a Magreb, apresurarse a preguntar por Averroes. Pero en las épocas de decadencia, la reputación y la influencia son cosas muy distintas. De todos los discípulos de Averroes, cuyos nombres conocemos, Abu-Mahommed ben-Haut-Allah, Abu-Bekr ben-Djahwar, Abulhasan Shal ben-Mâlek, Aburrâbi ben Sâlem, Abulcasem ben-Attelesan y Bondud<sup>94</sup> o Ibn-Bondud<sup>95</sup>, no hay uno solo que haya alcanzado alguna celebridad, sus teorías no tuvieron ningún continuador, y sus mismos trabajos no encontraron después de su muerte sino muy raros lectores. No se ve tampoco que el incrédulo y panteísta Ibn-Sabin (nacido en 1217)<sup>96</sup> haya tomado nada directamente a Averroes. Con tratar las mismas cuestiones que él, no le cita jamás.

<sup>89</sup> *Antiguos Fondos Arabes*, núm. 816, del folio 184

<sup>90</sup> Makkari, tomo II, pág. 125, ed Dozy; Gayangos, *History*, t. I, pág. 198.

<sup>91</sup> Manuscrito de la Biblioteca Imperial, *Antiguos Fondos*, en el folio 141 del núm. 644. *Suplementos Árabes*, 723.

<sup>92</sup> Véase Makkari, pág. 30 del t. II de la ed. Dozy. Gayangos, *History*, t. I, pág. 37.

<sup>93</sup> Abdallatif, que visitó el Egipto en 1197, y que nos cuenta todas las disputas que tuvo con los egipcios sobre los doctores en boga en esa época, no menciona el nombre de Averroes (Sacy, *Relation de l'Egipte*, por Abdallatif, página 466).

<sup>94</sup> Este nombre parece judío, comparándolo con Bongudas o Bongoa.

<sup>95</sup> Véase a Ibn-el-Abbar y a Abd-el-Wahid, en la pág. 174 de la ed. Dozy.

<sup>96</sup> Amari, *Journal Asiatique*, febrero-marzo, 1853.



Pocos detalles tenemos sobre la enseñanza de Averroes. La forma de sus escritos basta para demostrar que han servido para una exposición oral. Por otra parte, Ibn-el-Abbar nos afirma expresamente que daba cursos, o más bien conferencias libres, según el uso de los musulmanes. Estas conferencias se verificaban sin duda en una mezquita de su elección. Su abuelo había sido hasta sus últimos años un profesor muy autorizado.<sup>97</sup>

León el Africano refiere que el célebre Jakhreddin Ibn-al-Khatib Razi, habiendo oído hablar en el Cairo de la reputación de Averroes, equipó un navío en Alejandría para venir a verle a España, pero que enterado de las desgracias que sobre él había atraído su heterodoxia, renunció a este viaje. Él mismo, en efecto, había experimentado parecidos sinsabores en Bagdad por sus opiniones filosóficas. Mas la biografía de Ibn-al-Khatib está cuajada, en León, de contradicciones tan groseras, que aquel relato no merece fe alguna. Unas líneas más abajo, León le hace morir ¡ciento setenta y cuatro años después de Averroes! Como sea, Fakhr-eddin parece haber sido un discípulo de aquella libre filosofía que más tarde se caracterizó entre los latinos con el nombre de *Averroísmo*. Comentó a Aristóteles y a Avicena, y después de su muerte halláronse versos suyos en que cantaba la eternidad del mundo y el anonadamiento del individuo. Incautóse de ellos el pueblo, y desenterrando las cenizas del grande hombre, las profanó.<sup>98</sup>

No hay que buscar el *averroísmo* propiamente dicho entre los musulmanes,<sup>99</sup> por una parte porque Averroes no tenía para ellos la misma originalidad que para los escolásticos, que le veían aislado de los antecedentes, y por otra parte porque los estudios filosóficos cayeron después de él en un completo descrédito.<sup>100</sup> La verdadera posteridad de Averroes y la continuación inmediata de la filosofía árabe se encuentra en los judíos, en la escuela de Maimónides. Ahora bien; la doctrina

<sup>97</sup> Dozy, *Recherches*, (2ª ed.), pág. 339-360.

<sup>98</sup> Fabricio, *Bibliotheca Græca*, t. XIII, pág. 289 y sig.

<sup>99</sup> Ignoramos si los escritos de Averroes fueron mezclados en las disputas que tuvieron lugar, en los primeros tiempos de la dominación turca, acerca del *Tehafot*, de Algacel. (Véase la obra de Hadji-Khalifa, en la pág. 474, del t. II de la ed. Fluegel.) Jovio pretende que Bajazet era adicto a las opiniones de Averroes: *Peripatetici Averrois opinionibus oblectabatur*. (*Elogia virorum bellica virtute illustrium*, l. IV, pág. 344). [Se deleitaba con las opiniones del peripatético Averroes.] (Elogios de los hombres ilustres por su mérito militar.) Sin duda creyó *a priori* que el filósofo cordobés gozaba entre los árabes de una reputación igual a la que tenía en Italia.

<sup>100</sup> Ibn-Batuta, que recorrió el mundo musulmán en la primera mitad del siglo XIV, y que enumera con cuidado extremo todos los profesores que oyó y los cursos que siguió, no dice una palabra de filosofía. La metafísica de que habla (en la página 91 del tomo I de la edición Defrémery y Sanguinetti) no es la antigua metafísica peripatética; por lo menos es designada con un nuevo nombre.



de Maimónides es juzgada muy severamente por los musulmanes. El ortodoxo Makrizi dice que Maimónides hizo de sus correligionarios verdaderos ateos o *moattil*, y que no hay secta que no se aparte de las religiones divinas establecidas por los profetas.<sup>101</sup> *Moattil* es el participio del verbo *attala*, que significa «quitar a una mujer su collar», «hacer el vacío». El *moattil* es el que despoja a Dios de sus atributos, el que hace el vacío en Él, declarándole inaccesible a la inteligencia y extraño al gobierno del Universo.<sup>102</sup> Por este lado el peripatetismo confina con el panteísmo, y tal es, en efecto, la doctrina a que se unió más tarde el nombre de Averroes.

## § V

El número de fábulas acumuladas sobre los personajes históricos está casi siempre en razón directa con su celebridad. Todo pensador cuyo nombre se convierte, con o sin derecho, en la etiqueta de un sistema, deja de pertenecerse, y su biografía indica más bien las formas directas del sistema con el cual se ha indentificado que su propia individualidad. Averroes ha pagado la deuda de su renombre; pocas biografías están tan llenas de fábulas como la suya. Estas fábulas pueden dividirse en tres clases. Las unas provienen de los biógrafos árabes; las otras son de origen cristiano, y han sido inventadas para sostener el papel de incredulidad que la Edad Media hizo representar a Averroes; en fin, algunos relatos parece que deben ser atribuídos a la gran celebridad de que Averroes gozó en el Norte de Italia durante el Renacimiento y al genio inventivo, que ha hecho siempre a las escuelas tan fecundas en anécdotas sobre los maestros famosos.

La mayor parte de los rasgos indicados por Ibn-Abi-Oceibia, El-Ansâri y León el Africano tienen por finalidad el revelar las virtudes de Averroes, su paciencia, su facilidad en perdonar las injurias y su generosidad, sobre todo con relación a las gentes de letras. En estos inofensivos cuentos nada hay semejante a la leyenda de la Edad Media cristiana, y resulta difícil creer que el respetable cadí, que en ellos se presenta como un modelo de perfección, estuviese destinado a transformarse en el precursor del Anticristo, en el impío sistemático que envolvió en un mismo desprecio las tres religiones conocidas, que blasfemó de la Eucaristía, y que exclamó: «¡Muera mi alma la muerte de los filósofos!» Cuando examinemos la misión de Averroes como representante de la incredulidad religiosa en el siglo XIII, tendremos

<sup>101</sup> De Sacy, *Chrestomathie Arabe*, t. I, pág. 299-300.

<sup>102</sup> Ibid, pág. 325 y t. II, pág. 96.



ocasión de hacer la crítica de estos últimos relatos y de averiguar su origen.

De todas las fábulas ocasionadas por la reputación filosófica y médica de Averroes, la más absurda es, sin duda, la que deriva de su afectación en contradecir a Avicena. Esta tendencia había sido ya notada por Rogerio Bacon.<sup>103</sup> Benvenuto de Imola<sup>104</sup> ha consagrado la misma tradición, pretendiendo que por su oposición contra Avicena, el cual sostenía que se debe respetar la religión en que se ha nacido, fue por lo que Averroes imaginó su doctrina del desprecio de las religiones establecidas. Sinforiano Champier<sup>105</sup> afirma, y se ha repetido muy frecuentemente después de él, que Averroes se abstuvo de citar a su rival. Nada, seguramente, más falso. Avicena es a menudo combatido en el *Gran Comentario*, y sobre todo en la *Destrucción de la Destrucción*. Pero en medicina, Averroes está tan lejos de serle sistemáticamente hostil, que una de sus principales obras médicas es un comentario sobre el poema didáctico de Avicena, al cual dirige los más pomposos elogios. A pesar de ello, la imaginación no se detuvo en tan bello camino: aseguróse que habiendo venido Avicena a Córdoba en tiempo de Averroes (anacronismo de siglo y medio), este último, para satisfacer su odio, le había hecho sufrir los más espantosos suplicios y expirar en la rueda.<sup>106</sup> Evidentemente tenemos aquí el reflejo de los odios feroces de los sabios del Renacimiento. Esta época no podía concebir dos jefes de escuela sin suponerlos enemigos. Contábanse mil rasgos del odio de Aristóteles y de Platón, de Bártolo y Baldo; se creía ingenuamente que Averroes había tratado a su rival como a sí mismo se le hubiera tratado.

Entre los médicos del Renacimiento, se admitió por lo general que Averroes no se ocupó de práctica médica,<sup>107</sup> aunque se reconociese que fue médico del rey *Memarolín* y se le atribuyese un descubrimiento importante, a saber: que la sangría puede practicarse sin peligro en los niños<sup>108</sup>. Freind ha demostrado que esta opinión procedía de un desprecio

<sup>103</sup> *Opus Majus*, pág. 13, (ed. Jebb).

<sup>104</sup> *Ad Inferno* Benvenuto de Imola [Comentario al Infierno], canto IV, v. 143 (en el folio 25 del núm. 4.146 de los manuscritos de la Biblioteca Imperial).

<sup>105</sup> *De Claris Medicis* [Acerca de los médicos ilustres] (en el folio 100 de la Biblioteca de Gesneri). Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*, artículo «Averroes», nota A.

<sup>106</sup> Vossio, *De Philosophicæ Sectis* [Sobre las sectas filosóficas], cap. XIV, pág. 113. Brucker, *Historia Critica Philosophicæ*, t. III, pág. 108.

<sup>107</sup> Brucker, *Historia Critica Philosophicæ*, t. III, pág. 99.

<sup>108</sup> Etienne Pasquier (*Lettres*, t. II, l. XIX, pág. 548). «¡Cuántos siglos hemos ejercido la medicina, estimando que no se podía sangrar a un niño hasta la edad de catorce años, y que la sangría hecha antes era, no un remedio, sino la muerte! Herejía en la cual estaríamos todavía hoy sin Averroes, árabe, el primero



por el pasaje en que Averroes atribuye esta experiencia a Ávenzoar.<sup>109</sup> También de un contrasentido sobre cierto pasaje del *Colliget* provino la opinión extraña y frecuentemente repetida de que Averroes tenía la costumbre de no prescribir ningún remedio a sus enfermos.<sup>110</sup> Pero el más ridículo de todos los deprecios de que Averroes ha sido objeto, es, seguramente, el que se lee en Patin:<sup>111</sup> «Averroes fue muerto por una rueda de carro, que lo aplastó por desgracia en la calle»; y en Duverdier, citado por Bayle:<sup>112</sup> «Averroes fue destrozado por una rueda que se le puso sobre el estómago».<sup>113</sup> Esta fábula deriva de una confusión con otra fábula, la de los tormentos que hizo sufrir a Avicena, o de una alusión a la obligación en que estaban los judíos (sabido es que Averroes pasó algunas veces por israelita) de llevar una *rueda* de tela amarilla sobre sus vestidos.

## § VI

Es necesario, pues, resignarse a saber muy poco sobre el carácter individual de Averroes. Casi todo lo que se dice de él pertenece a la leyenda, y revela menos lo que fue que la opinión que a propósito suyo se formó. La masa de sus obras bastaría para probarnos que su capacidad para el trabajo debió ser enorme, aun cuando no supiésemos por Ibn-el-Abbar que empleó para la redacción de sus libros 10.000 hojas de papel, y aun cuando viésemos una exageración en la aserción del mismo autor de que, desde su primera juventud, pasó tan sólo dos noches sin estudiar: la de su matrimonio y la de la muerte de su padre. No puede decirse que Averroes se destaque por sus estudios del tipo común de los sabios musulmanes. Sabe lo que saben los demás: la medicina, es decir, Galeno; la filosofía, es decir, Aristóteles; la astronomía, es decir, el *Almagesto*. Pero nótase en él un grado de crítica muy raro en el islamismo, y entre sus observaciones hay algunas que traspasan con mucho el horizonte de su época.<sup>114</sup> Como todo buen

que se atrevió a verificar la prueba en un hijo suyo de seis a siete años, a quien curó de una pleuresía.»

<sup>109</sup> *Historia Medica*, p. II, pág. 256.

<sup>110</sup> Brucker, *Historia Critica Philosophice*, t. III, pág. 108 y Bayle, nota D.

<sup>111</sup> *Patiniana*, 97. (Ed. 1701).

<sup>112</sup> *Dictionnaire Historique et Critique*, art. «Averroes», nota D.

<sup>113</sup> No he podido encontrar esta cita en la *Biblioteca* de Duverdier.

<sup>114</sup> Véase, por ejemplo, en el comentario *In Metaphysica*, l. XIII, cap. 8 (en las *Opera*, t. VIII, fol. 154 v.) una muy notable observación crítica sobre la astronomía de Ptolomeo, que encierra el germen de un inmenso progreso.



musulmán, unía a sus estudios profanos la jurisprudencia (sabía de memoria el *Muatta*), y como todo árabe distinguido, la poesía. La poesía no era en esta época, entre los árabes, más que una ingeniosa combinación de sílabas: no debemos, pues, sorprendernos de verla cultivada por hombres como Avicena y Averroes. León el Africano nos informa de que Averroes había compuesto varias poesías morales y galantes, que quemó en su vejez.<sup>115</sup> León nos ha conservado un fragmento que, en efecto, podría hacer suponer que en cierto sentido la sabiduría no fué en Averroes sino el fruto de los años. Ibn-el-Abbar pretende que sabía de memoria los *divanes* de Motenabbi y Habib y que los citaba frecuentemente en sus lecciones.<sup>116</sup> La paráfrasis de la *Poética* de Aristóteles confirma por cierto en su autor un gran conocimiento de la literatura árabe, sobre todo de la poesía pre-islámica. Las citas de Antara, de Imrulkais, de Ascha, de Abu-Teman, de Nabêga, de Montenabbi del *Kitâb-el-Agâni* (colección de las antiguas canciones árabes), se encuentra allí a cada página.<sup>117</sup> Esa paráfrasis acusa, por otra parte, la ignorancia más completa de la literatura griega, y no debía esperarse otra cosa. Los árabes no han conocido, en lo que a Grecia se refiere, más que los filósofos y los autores científicos. Ni uno solo de los escritores verdaderamente característicos del genio griego han llegado hasta ellos, y en todo caso hubiesen sido incapaces de apreciar bellezas muy diferentes de las que buscaban. La lógica, la astronomía, las matemáticas, y hasta cierto punto la medicina, son de todos los países. El *Órganon* de Aristóteles ha sido aceptado por las razas más diversas como Código del entendimiento. Por el contrario, Homero, Píndaro, Sófocles, Platón mismo, hubiesen resultado muy insípidos a los pueblos de la raza semítica, de igual modo que la Biblia les parece a los chinos un libro extraordinariamente inmoral. De cualquier modo, las equivocaciones de Averroes respecto a la literatura griega verdaderamente hacen sonreír. Figurándose, por ejemplo, que la tragedia no es otra cosa que arte de alabar y la comedia el arte de calumniar,<sup>118</sup> pretende encontrar tragedias y comedias en los panegíricos y las sátiras de los árabes, y ¡hasta en el Corán!<sup>119</sup>

<sup>115</sup> Fabricio, *Biblioteca Græca*, t. XIII, pág. 287.

<sup>116</sup> Munk, *Mélanges*, pág. 419, nota.

<sup>117</sup> Así, en la pág. 54 (de la ed. de 1481), cita los versos que el poeta Ascha canta en la feria de Ocadh en honor de su huésped Mohallah. Véase a Perceval, *Essai sur l'Histoire des arabes avant l'Islam*, t. II, pág. 400.

<sup>118</sup> Esta singular teoría se encuentra reproducida literalmente conforme a Averroes en el prólogo del *Comentario* de Benvenuto de Imola a la *Divina Comedia*.

<sup>119</sup> De una manera no menos curiosa se define la elegía: *Species vero poetriae quae elegia nominatur non est nisi incitatio ad actus cohituales, quos amoris nomine obtengunt et decorant. Ideoque oportet ut a talibus carminibus abstrahantur*



Solamente la ligereza extremada con que los críticos y los historiadores han hablado de la filosofía árabe, puede explicar un error grosero que desde Herbelot se ha repetido frecuentemente. «Averroes —dice Herbelot<sup>120</sup>— fue el primero que tradujo a Aristóteles del griego al árabe, y durante mucho tiempo no hemos tenido otro texto de Aristóteles que el de la versión latina, que se hizo sobre la versión árabe de aquel gran filósofo, y a la que se añadieron en seguida muy amplios comentarios, de los que se sirvieron Santo Tomás y los demás escolásticos, antes que los originales griegos de Aristóteles y sus primeros comentadores llegasen en forma directa a nuestro conocimiento». Herbelot podía no conocer la historia de las versiones latinas de Aristóteles, que no ha sido cuidadosamente estudiada sino algunos años después; pero en su calidad de orientalista, no hubiera debido ignorar: a), que Aristóteles había sido traducido al árabe tres siglos antes de Averroes; b), que las traducciones de autores griegos al árabe han sido hechas casi todas por sirios; c), que acaso ningún sabio musulmán, y seguramente ningún árabe de España, ha sabido el griego. Sea como quiera, esta opinión errónea parece haber reinado unánimemente desde los primeros tiempos del Renacimiento. Nifo,<sup>121</sup> Patrizzi,<sup>122</sup> Marco Oddo, en el prefacio de la edición de *Las Juntas*,<sup>123</sup> de 1552, Bruyerin,<sup>124</sup> Sigonio,<sup>125</sup> Tomasini,<sup>126</sup> Gassendi,<sup>127</sup> Longuerue,<sup>128</sup> Moreri<sup>129</sup> y en general todo el siglo xvi y el xvii, han considerado a Averroes como el que introdujo a Aristóteles entre los latinos. Este aserto, reproducido por Herbelot, que le añadió un nuevo grado de precisión ha sido copiado por Casiri,<sup>130</sup> Buhle,<sup>131</sup> Harles,<sup>132</sup> de Rossi,<sup>133</sup> Middeldorpf,<sup>134</sup> Tenne-

*filii, instruantur et exerceantur in carminibus quae ad actus fortitudinis et largitatis incitent.*

<sup>120</sup> *Biblioteca oriental*, art. «Roschd».

<sup>121</sup> *In librum De Substantia Orbis*, f. 2, Venecia, 1508). *In Physicæ Auscultationes Aristoteles*, prefacio. (Venecia, 1549).

<sup>122</sup> *Discussiones Peripateticæ*, l. XII, pág. 106. (Venecia, 1571).

<sup>123</sup> T. I, pág. 7.

<sup>124</sup> Prefacio del *Colliget*, pág. 81, (ed. 1553).

<sup>125</sup> *Opera*, t. II, pág. 706. (Milán, 1732).

<sup>126</sup> *Gymnasio Patavino*, pág. 4. (Utini, 1654).

<sup>127</sup> *Exercit. parad. adv. Arist.* (Opp. t. III, pág. 1192).

<sup>128</sup> *Longueruana*, pág. 68-69.

<sup>129</sup> *Dictionnaire Historique et Critique*, art. «Averroes».

<sup>130</sup> *Biblioteca Árabe-Hispánica*, t. I, pág. 185.

<sup>131</sup> *Aristotelis Operæ Prolegomena*, ed. Bipont, pág. 323-346.

<sup>132</sup> Véase a Fabricio, *Bibliotheca Græca*, t. III, pág. 306, nota.

<sup>133</sup> *Dizionario degli autori Arabi*, pág. 157.

<sup>134</sup> *De Instituti Litterari in Hispania*, pág. 67-68.



mann,<sup>135</sup> Gerando,<sup>136</sup> Amable Jourdain,<sup>137</sup> A. de Humboldt,<sup>138</sup> etc. La misma falta se ha cometido en el catálogo de los manuscritos hebreos de la Biblioteca Imperial,<sup>139</sup> y estereotipada por mucho tiempo en todos los *Conversations-Lexicon*. Tal es, en historia literaria la tenacidad del error.

Así, pues, Averroes no leyó a Aristóteles sino en las antiguas versiones hechas del siríaco por Honein Ibn-Ishak, Ishak ben-Honein, Iahja ben-Adi, Abu-Baschar Mata. etc. Supo, es verdad, sacar provecho de cuantos recursos exegéticos poseía: comparó las diferentes versiones árabes<sup>140</sup>; discutió el valor de sus lecciones y hasta hizo observaciones críticas que aparentemente suponen el conocimiento de la lengua griega.<sup>141</sup> Mas sus yerros bastan para probar que el texto quedó siempre cerrado para él. Luis Vives,<sup>142</sup> uno de sus enemigos más encarnizados, reveló ya curiosamente esos yerros. Confunde, en efecto, ¡a Protágoras con Pitágoras, a Crátilo con Demócrito! ¡Heráclito se convierte en una secta filosófica, la de los hercúleos! ¡El primer filósofo de la secta de los hercúleos ha sido Sócrates, como Anaxágoras es el jefe de la escuela itálica!<sup>143</sup>

Estos errores acusarían, en efecto, la más grosera ignorancia, si no se tuviese en cuenta que provienen de las traducciones que Averroes tenía entre manos, y que los árabes en general han carecido de las nociones más elementales sobre el conjunto y la historia de la

<sup>135</sup> En la *Encyclopädie*, de Ersch y Gruber, art. «Averroes».

<sup>136</sup> *Histoire Comparée des Systèmes de Philosophie*, t. IV, pág. 247, ed. 1822. Gerando supone que Averroes hizo su traducción del siríaco.

<sup>137</sup> *Biographie Universelle*, art. «Averroes».

<sup>138</sup> *Histoire de la Géographie du Nouveau Continent*, t. I, pág. 97, nota. La misma falta se ha deslizado en la página 614 del tomo III del *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, y eso que algunas páginas más arriba (en la 160) aparece subsanada por Munk.

<sup>139</sup> *Catal. Cood. mss. Bibl. Regiæ*, t. I, pág. 19-30.

<sup>140</sup> *Metaphysica*, XII, 323. *De Anima*, III, 175.

<sup>141</sup> *In Predicamenta*, frag. 23. *De Anima*, l. I, fol. 114; l. II, f. 127, 130, 159; l. III, f. 160, 195. *Physica*, l. I, f. 17; l. II, f. 34; l. IV, f. 61. *Expositio Media in Physica*, f. 200, 203. *Destructio Destructionis*, f. 217.

<sup>142</sup> *De Causa Corruptionis Arctium* (en las *Opera*, t. I, pág. 141) (Bâle, 1555).

<sup>143</sup> *Metaphysica*, l. I, f. 22. Una equivocación semejante cometió el autor de la traducción árabe del diálogo de Cebes. Transportado de admiración, Cebes exclama: ¡ω Ηρακλεις! [¡Oh Heracles!] El traductor creyó que éste era el nombre del interlocutor, y añade al fin de la obra: *Explicit Expositio Herculis Socratici ad Ceben Platonicum*, etc. [Fin de la exposición de Hércules socrático a Cebes platónico].

<sup>144</sup> Es notable, sin embargo, que Averroes posea, sobre la época en que vivió Aristóteles, nociones bastante justas. Sabe que el Estagirita escribió 1.500 años antes que él. Véase a Steinchneider, *Catalogum*, pág. 55, 65.



literatura griega.<sup>144</sup> En cuanto a la barbarie del lenguaje de Averroes, ¿puede sorprender cuando se piensa que las ediciones de sus obras no ofrecen sino *una traducción latina de una traducción hebrea de un comentario hecho sobre una traducción árabe de una traducción siríaca de un texto griego*; cuando se piensa, sobre todo, en el carácter tan diferente de las lenguas semíticas y de la lengua griega y en la extremada sutileza del texto que se trataba de esclarecer? Si todos los auxilios de la filosofía moderna, si toda la penetración de los mejores espíritus no basta para levantar el velo que envuelve para nosotros el pensamiento de Aristóteles, ¿cómo Averroes, que no tenía entre manos más que versiones a menudo ininteligibles, hubiera podido ser más feliz? Casi se siente uno tentado de buena gana a admirarse de que no haya dado en más contrasentidos, y a decir con Vossio: <sup>145</sup> *Si graece nescius, feliciter adeo mentem Aristotelis perspexit, quid non facturum, si linguam scisset graecam.* [Si sin saber griego penetró tan exactamente el pensamiento de Aristóteles, ¿qué no habría hecho si hubiese sabido la lengua griega?]

Después de Aristóteles, los comentadores griegos, Alejandro de Afrodisia, Temistio y Damascio, son los nombres que aparecen más frecuentemente bajo la pluma de Averroes.<sup>146</sup> Entre los árabes, Avicena y Ibn-Bâdja son los que cita más a menudo. Las opiniones de Avicena y de Alejandro tan sólo se alegan de ordinario para combatirlas, y algunas veces con evidente parcialidad.<sup>147</sup> Por el contrario, Ibn-Bâdja es tratado siempre con profundo respeto, y si Averroes se permite algunas veces no participar de su opinión, no es sino protestando de su admiración hacia el padre de la filosofía arábigo-española.<sup>148</sup> En general, la polémica ocupa lugar muy amplio en los escritos de Averroes, e introduce en ellos un tono de vivacidad que interesa. En ocasiones, el entusiasmo por la ciencia y el amor a la filosofía le elevan a un acento muy elocuente de moralidad.<sup>149</sup> Sus comentarios son prolijos, pero no áridos; la personalidad del autor se muestra en las digresiones y reflexiones que hace en los pasajes más importantes. Añadamos, sin embargo, que esos comentarios no tienen ni pueden tener para nosotros más que un valor meramente histórico, y que perderíamos el tiempo si quisiéramos sacar de ellos alguna luz para la interpretación

<sup>145</sup> *De Philosophiæ Sectis*, cap. XVIII, pág. 90.

<sup>146</sup> Sin duda es un error del copista o del traductor el que el nombre de Cicerón se lea en la página 177 del comentario sobre el libro VIII de la *Física* (edición de 1552), y el de Séneca en la traducción de la *Poética*, por Hermann el Alemán.

<sup>147</sup> *Física*, VIII, f. 173. *Meteorología*, l. III, f. 55. *De Generatione et Corruptione*, l. I, f. 286. *De Anima*, l. III, f. 169, 176 y sig.

<sup>148</sup> *Física*, l. IV, f. 74; VI, f. 122, 138. *De Anima*, III, f. 176.

<sup>149</sup> Véase sobre todo el prólogo del comentario sobre la *Física* y el de la *Destrucción de la Destrucción*.



de Aristóteles. Tanto valdría, para mejor comprender a Racine, leerle en una traducción turca o china, y para sentir las bellezas de la literatura hebreaica, dirigirse a Nicolás de Lira o a Cornelio Lapidé.

## § VII

La admiración supersticiosa de Averroes por Aristóteles ha sido señalada con mucha frecuencia. Petrarca<sup>150</sup> se divirtió a sus expensas; Gassendi<sup>151</sup> la comparó al culto de Lucrecio por Epicuro; Malebranche<sup>152</sup> ha hecho de ella un arma en su lucha contra el aristotelismo. «El autor de este libro — escribe Averroes en el prefacio de la *Física* — es Aristóteles, hijo de Nicómaco, el más sabio de los griegos, que ha fundado y llevado a perfección la lógica, la física y la metafísica. Digo que la ha fundado, porque todas las obras escritas antes de él no valen la pena de que se las mencione, y han sido eclipsadas por sus propios escritos. Digo que las ha llevado a perfección, porque ninguno de los que le han seguido hasta nuestro tiempo, es decir, durante cerca de mil quinientos años, ha podido añadir nada a sus escritos, ni encontrar en ellos error de cierta importancia. Ahora bien; que todo esto haya podido reunirse en un solo hombre, cosa es milagrosa y extraña. Tal privilegio merece ser llamado divino más que humano, y he aquí por qué los antiguos le llamaron *divino*».<sup>153</sup> «Damos infinitas gracias — escribe en otro lugar<sup>154</sup> — al que ha destinado a este hombre (Aristóteles) a la perfección, al que lo ha colocado en el más alto grado de la excelencia humana, grado que ningún hombre en ningún siglo ha podido alcanzar; a él sin duda hizo Dios alusión cuando (en el *Corán*) dijo: «*Esta superioridad la concede Dios a quien quiere*». «La doctrina de Aristóteles — escribe aún<sup>155</sup> — es la soberana verdad, porque su inteligencia ha sido el límite de la inteligencia humana, de suerte que se puede decir de él con justicia que nos ha sido regalada por la Providencia para enseñarnos lo que es posible saber». «Aristóteles es el príncipe de toda filosofía; no se puede diferir de él más que en la interpretación

<sup>150</sup> *De sui ipsius et multorum ignorantia* [Sobre su propia ignorancia y la de muchos]. (En las *Opera*, t. II, pág. 1.052.)

<sup>151</sup> (*Liber Prohemialis Universiae Philosophiae*, t. I, pág. 396, y *Exercit. parad. adv. Aristotelem*, t. III, pág. 1192).

<sup>152</sup> *Recherche de la Verité*, l. II, parte 2, cap. VII.

<sup>153</sup> Ritter ha observado con razón que este pasaje es muy diferente en las dos versiones latinas del *Comentario de la Física*.

<sup>154</sup> *De generatione animalium*, l. I.

<sup>155</sup> *Destructio destructionis*, l. I, disert. III.



de sus palabras y en las consecuencias que cabe deducir». <sup>156</sup> «Este hombre ha sido la regla de la Naturaleza y como el modelo con el que ha querido expresar el tipo de la última perfección». <sup>157</sup> Todo esto equivale a poco más de las palabras que Balzac <sup>158</sup> le atribuye de que «antes de que Aristóteles hubiese nacido, la Naturaleza no estaba completamente acabada; que recibió en él su última realización y la perfección de su ser; que no podría ir más lejos; que es la culminación de sus fuerzas y el límite de la inteligencia humana». En el fondo, estas expresiones no son más exageradas que las que se encuentran a cada página en los autores cristianos desde el gran advenimiento de Aristóteles en el siglo XII. Cierta opinión muy extendida atribuía a su filosofía un origen sobrenatural; un demonio (¿bueno? ¿malo?) se la había revelado: de esto sólo el Anticristo poseía el secreto. <sup>159</sup>

Quizá elogios tan exagerados no deben ser tomados en serio. Lo cierto es, en todo caso, que Averroes distingue varias veces su opinión y la del texto que comenta. Cierto que no se permite nunca expresar en su comentario un pensamiento diferente del de su maestro; mas, por otra parte, tiene el cuidado de advertirnos que no acepta la responsabilidad de las doctrinas que expone. Al final de su comentario medio sobre la física, <sup>160</sup> declara que no tuvo otra intención que enunciar el parecer de los peripatéticos sin manifestar su propio parecer, y que, como Algacel, quiso solamente hacer conocer los sistemas de los filósofos, para que se les pudiese juzgar en todo con conocimiento de causa y refutarles si procedía. Al final de su carta sobre la unión del intelecto separado con el hombre, <sup>161</sup> declina igualmente la responsabilidad por las doctrinas en él contenidas. Acaso no era esto sino una precaución para filosofar más libremente a la sombra de otro. Por lo menos, hay que convenir en que este expediente era muy frecuente entre los árabes. Tofail <sup>162</sup> hace notar que Avicena remite sin cesar a los que quisieran conocer su verdadero sentir a la filosofía oriental, y que en sus comentarios dice a menudo cosas que no cree. Algacel, en el *Makacid-al-Falasifa*, expone los sistemas de los filósofos con una lealdad que

<sup>156</sup> *Epistola de cognitioni intellectuali abstracti cum homine, initium* (en el tomo X de la edición de 1560).

<sup>157</sup> *De Anima*, l. III, f. 169 (1550). *Meteorología*, l. III, f. 55 (ed. 1560). Ese pasaje había sido ya notado y citado por Alberto Magno (*De Anima*, l. III, cap. 2 y 3, en las *Opera*, t. III, pág. 135), por Rogerio Bacón (*Opus Majus*, página 36), por Gil de Roma (*Quodlibet*, III, *quæst.* 13) y por Patrizzi (*Discussiones Peripateticæ*, t. I, f. 98 y 106) (Venecia, 1571).

<sup>158</sup> *Socrate Chrétien*, pág. 228 (París, 1661).

<sup>159</sup> Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*, art. *Aristote*.

<sup>160</sup> Pasaje inédito, citado por Munk, *Mélanges*, pág. 165.

<sup>161</sup> Véase el folio 360 del tomo X de la edición de 1560.

<sup>162</sup> *Philosophus autodidactus*, pág. 19 (edición Pococke).



podría hacer suponer que enuncia su propia convicción, y sin embargo, no tiene otro fin que preparar la refutación que quiere hacer de esos sistemas. Acaso muchas de las contradicciones de la filosofía antigua se explican de esta suerte por la facilidad con que se consentía en adoptar por un momento el lenguaje y las maneras de una escuela, sin estar de acuerdo con sus postulados de una manera absoluta.

## § VII

Averroes ha alcanzado celebridad entre los latinos con un doble título: como médico y como comentador de Aristóteles, pero la gloria del comentador ha sobrepujado con mucho a la del médico. Aunque el *Colliget* haya gozado de alguna reputación, no adquirió nunca la autoridad magistral del *Canon* de Avicena. De los numerosos comentarios de Averroes sobre Galeno, ninguno ha sido traducido al hebreo ni al latín. Por lo demás, en medicina como en filosofía, Averroes fué discípulo de Aristóteles. Escribió una obra *ex profeso* para conciliarlo con Galeno, y cuando el acuerdo es imposible, Galeno es sacrificado. Siguiendo la doctrina del filósofo, mira el corazón como el órgano principal y la fuente de todas las funciones de la vida animal.<sup>163</sup> Fuera de esto, su sistema médico no tiene originalidad alguna.

Como astrónomo y como jurisconsulto, Averroes no presenta fisonomía bien caracterizada.<sup>164</sup> Sólo por su *Gran Comentario* ha llegado a constituir uno de los polos de la autoridad filosófica: *La Naturaleza interpretada por Aristóteles. Aristóteles interpretado por Averroes*.

Averroes ha compuesto sobre Aristóteles tres especies de comentarios: <sup>165</sup> el *Gran Comentario*, el *Comentario Medio* y los *Análisis* o *Paráfrasis*.<sup>166</sup>

La forma del *Gran Comentario* pertenece realmente a Averroes. Los filósofos que le habían precedido, Avicena y Alfarabi, no habían empleado otro comentario que la paráfrasis, del género de la de Alberto el Grande. Reproducíase el texto aristotélico en una exposición con-

<sup>163</sup> Sprengel *Beyträge zur Geschichte der Medicin*, t. II, pág. 381. Freind, *Historia Médica*, pág. 255 y sig.

<sup>164</sup> Véase, sin embargo, un bello pasaje citado por Munk, *Mélanges*, pág. 430, nota.

<sup>165</sup> La costumbre de componer tres comentarios sobre una misma obra es frecuente en los árabes. Véase a Reinaud, *Introduction aux Séances de Hariri*, pág. 61.

<sup>166</sup> Abd-el Wahid-el-Marrékoschi nos informa de que los análisis formaban un volumen de cerca de 150 páginas, mientras que los grandes comentarios formaban en conjunto cuatro volúmenes (pág. 175; ed. Dozy).



tinua en que el texto y la glosa quedaban indiferenciados. El método de Averroes en el *Gran Comentario* es enteramente distinto. Toma uno después de otro cada párrafo del filósofo que cita *in extenso*, y lo explica miembro por miembro, distinguiendo el texto por la palabra *kâla* (dice), equivalente a las comillas. Las disensiones teóricas se introducen en forma de digresiones; cada libro está dividido en *sumas*, subdivididas a su vez en *capítulos* y en *textos*.<sup>167</sup> Evidentemente Averroes tomó a los comentadores del Corán este sistema de exposición literal, en el que lo que pertenece al autor es distinguido cuidadosamente de lo que pertenece al glosador.<sup>168</sup>

En el comentario medio, el texto de cada párrafo se cita solamente por sus primeras palabras, y después se explica el resto, sin distinguir lo que es de Averroes o lo que es de Aristóteles.

En la *Paráfrasis* o *Análisis*, Averroes habla siempre en su propio nombre. Expone la doctrina del filósofo, añadiendo, quitando, buscando en los demás tratados lo que completa el pensamiento e introduciendo un orden y un método de su gusto. Las paráfrasis son verdaderos tratados personales compuestos bajo el mismo título que los de Aristóteles. Puede decirse que éste ha reinado sobre el espíritu humano especialmente por los *títulos*: las etiquetas de sus libros han quedado, durante cerca de dos mil años, como divisiones de la ciencia misma.

Es indudable que Averroes no compuso sus grandes comentarios sino de conformidad con los otros.<sup>169</sup> Al final de su gran comentario sobre la física, terminado en 1186, se lee en las traducciones hebraicas: «Hice otro más corto en mi juventud». <sup>170</sup> En sus comentarios medios, promete a menudo escribir con más desarrollo. En fin, varias de las obras de Averroes tienen observaciones que los traductores hebreos han conservado, y que ofrecen el medio de determinar hasta cierto punto la serie de sus trabajos.<sup>171</sup>

<sup>167</sup> Estas divisiones fueron adoptadas universalmente en las escuelas peripatéticas de Italia. Véase a Patrizzi, *Discussiones peripateticæ*, t. I, f. 98.

<sup>168</sup> Los comentarios de esta forma, los verdaderos comentarios, se llaman en árabe *scharh* o *tefsir*. Los comentarios medios se denominan *telkhis* y las paráfrasis o compendios se designan con el nombre de *djewâmi*, correspondiente a *summa* o

En Abd-el-Wahid aparecen algo confundidas las dos últimas expresiones (lug. cit.).

<sup>169</sup> Munk, *Mélanges*, pág. 431. Fue opinión muy extendida durante el Renacimiento que compuso sus paráfrasis en la juventud, sus comentarios medios en la edad madura y sus grandes comentarios en la vejez. Véase el prefacio *In Physicæ Auscultationes* de Nifo (Venecia, 1549), y el de la edición de las Juntas de 1552 (f. 2 v.).

<sup>170</sup> Pasini, *Codd. mss. regii Taurin. Athenaei*, parte 1ª, pág. 52.

<sup>171</sup> Bartolucci, Wolf y Pasini han cometido muy graves errores sobre estas fechas, a causa de una conversión errónea de los años de la hégira en años de la era vulgar.



Antes de 1162: El *Colliget*.<sup>172</sup>

1169: Paráfrasis sobre los libros de las *Partes* y de la *Generación de los animales* (Sevilla).

1170: Comentario medio sobre la *Física* y los *Analíticos posteriores* (Sevilla).

1171: Comentario sobre el *De coelo et mundo* (Sevilla).

1174: Paráfrasis sobre la *Retórica* y la *Poética* y comentario medio sobre la *Metafísica* (Córdoba).

1176: Comentario medio sobre la *Ética a Nicómaco*.

1178: *Algunas de las partes del De substantia orbis* (Marruecos).

1179: Caminos para la demostración de los dogmas religiosos (Sevilla).

1186: Gran comentario sobre la *Física*.

1193: Comentario sobre el *De febris* de Galeno.

1195: Cuestiones sobre la lógica (escritas durante su desgracia).

Poseemos las tres especies de comentarios, en árabe unos, en hebreo y latín otros, sobre los *Segundos analíticos*, la *Física*, los tratados del *Cielo* y del *Alma* y la *Metafísica*. Sobre los demás libros de Aristóteles, no tenemos más que los *Comentarios Medios* o las *Paráfrasis*, o ambas cosas a la vez. Las únicas obras de Aristóteles sobre las que no queda ningún comentario de Averroes son los diez libros de la *Historia de los animales*<sup>173</sup> y la *Política*.<sup>174</sup> El comentario sobre la *Historia de los animales* ha existido indudablemente. De un modo taxativo lo mencionan Ibn-Abi-Oceibia, Abd-el-Wahid y la lista árabe de las obras de Averroes que se halla en el manuscrito 879 del Escorial. En cuanto a la *Política*, el mismo Averroes nos informa en el epílogo de su *Comentario Medio* sobre la *Ética*<sup>175</sup> de que todavía no se conocía en España la traducción árabe de esa obra de Aristóteles, y al comienzo de su comentario sobre la *República* de Platón, dice expresamente que no emprendió la explicación de dicha obra porque los libros de Aristóteles sobre semejante asunto no habían llegado hasta él.

<sup>172</sup> Véase a Munk, *Mélanges*, pág. 429-430 nota.

<sup>173</sup> Sobre una supuesta versión hebraica del comentario de la *Historia de los animales*, véase a Steinschneider, *Catalogum Codd. hebr. Acad. Ludg. Bat.*, pág. 69 nota.

<sup>174</sup> Nada tenemos sobre las *Grandes Morales* y las *Morales de Eudemo*. De ordinario, los árabes reunían las *Grandes Morales* con las *Morales a Nicómaco*, que componían de este modo doce libros. (Cf. Wenrich, ob. cit., pág. 136).

<sup>175</sup> *Opera*, t. III, f. 317 v. y 318 r. (edición de 1560).



Inspeccionando las ediciones latinas de Averroes, ha podido creerse que no conocía los libros XI, XIII y XIV de la *Metafísica*; en tales ediciones no se encuentra, efectivamente, comentario alguno sobre los tres libros precitados.<sup>176</sup> Pero Munk<sup>177</sup> ha hecho observar que existe en hebreo un *Comentario Medio* sobre esos tres libros. Steinschneider<sup>178</sup> ha descubierto nuevas huellas del estudio de Averroes sobre el texto entero de la *Metafísica*, varias de cuyas partes habían sido muy desdeñadas hasta él.

Otros comentarios no los conocemos sino por indicaciones vagas o inexactas. Labbe,<sup>179</sup> Wolf<sup>180</sup> y Rossi<sup>181</sup> hablan de un *Comentario sobre la música*, mas es evidente que han sido engañados por el equívoco en la interpretación de la palabra que en hebreo designa la poética, y que el libro que ellos han visto es la paráfrasis de esta obra, traducida por Todros Todrosí Navagero, en una carta escrita a las Juntas,<sup>182</sup> asegura haber visto en Constantinopla el *Gran Comentario* sobre los dos libros de las *Plantas*. Mas no habiendo compuesto Averroes *Gran Comentario* sobre los libros que había parafraseado y expuesto antes, resulta difícil creer que después de tantos cuidados dados a este libro nada hubiese llegado hasta nosotros. También erróneamente atribuye Fabricio<sup>183</sup> a Averroes escritos sobre las *Fisionómicas*. En general, el *Gran Comentador* ha distinguido los libros auténticos y los libros apócrifos del filósofo con mucha seguridad.

## § IX

Además de estos comentarios, Averroes ha compuesto un gran número de obras, cuya enumeración completa ofrece grandes dificultades. Los catálogos que nos han transmitido los biógrafos árabes están lejos de coincidir entre sí y con los que tenemos entre manos. A menudo un mismo título designa tratados diferentes, y más frecuentemente aún

<sup>176</sup> Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. I, pág. 81. Jourdain, *Recherches sur les traductions latines d'Aristote*, pág. 178. El libro XI falta también en Alberto el Magno; el XIII y XIV en Santo Tomás.

<sup>177</sup> *Mélanges*, pág. 434-435. Cf. Pasini, *Codd. mss. regii Taurin. Athenaei*, I, pág. 14-15.

<sup>178</sup> *Catalogum. Codd. hebr. Acad. Lugd. Bat.*, pág. 52-57-58.

<sup>179</sup> *Nova Bibliotheca*, pág. 116, 306. (París, 1652).

<sup>180</sup> *Bibliotheca Hebr.*, I, p. 20.

<sup>181</sup> *Codd. hebr.*, t. II, pág. 9-10.

<sup>182</sup> Véase el prefacio de la edición de 1552, t. I, f. 20.

<sup>183</sup> *Bibliotheca Græca*, t. III, pág. 252, (ed. Harles).



un mismo tratado se da bajo diversos títulos; y en fin, algunas veces los tratados se forman mediante la aglutinación de varios otros. En un manuscrito árabe del Escorial,<sup>184</sup> correspondiente al número 877, en que se encuentra una lista de las obras de Avicena, de Alfarabi y de Averroes, figuran bajo el nombre de este último setenta y ocho obras de filosofía, de medicina, de jurisprudencia y de teología. Ibn-Abi-Oceibia, por su parte, enumera al menos cincuenta. Ibn-el-Abbar no nombra más que cuatro.<sup>185</sup> Recogiendo estas diversas indicaciones, comparándolas con los escritos que poseemos y suprimiendo las repetidas, he aquí la lista que nos vemos llevados a hacer.<sup>186</sup>

#### A). TRATADOS FILOSÓFICOS

a) La obra conocida por el título de *Destrucción de la Destrucción*, en árabe *Tehafot-el-Tehafot*,<sup>187</sup> refutación de la obra de Algacel intitulada *Destrucción*<sup>188</sup> de los Filósofos. Tal obra es mencionada por Ibn-Abi-Oceibia y por la lista del Escorial.<sup>189</sup> Existe en hebreo<sup>190</sup> y en latín,<sup>191</sup> mas esta última versión es muy inexacta y acaso está inter-

<sup>184</sup> Debo la copia de este documento, tan importante para el tema que me ocupa, a José de Álava y Tomás Muñoz, secretario de la Academia de la Historia de Madrid, quienes han puesto en esta circunstancia, para serme útiles, una dedicación, por la que les estoy profundamente reconocido.

<sup>185</sup> Dhéhébi no hace más que copiar a Ibn-Abi-Oceibia y a Ibn-el-Abbar.

<sup>186</sup> Véase a Wüstenfeld, *Geschichte der Arabischen Ärzte*, pág. 105 y sig.

<sup>187</sup> Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*, art. «Averroes», nota G. Antonio, *Biblioteca Hispana Vetus*, t. II, pág. 399. Brucker, *Historia Critica Philosophiae*, t. III, pág. 103. Wolf, *Bibliotheca Hebr.*, t. III, pág. 16, y casi todos los antiguos críticos han presentado como árabe el título hebreo *Happalath hahappala*. ¡Y qué decir de Herbelot (*Biblioteca Oriental*, art. «Roschd»), que supone a Algacel posterior a Averroes!

<sup>188</sup> El significado característico de la palabra *Tehafot* es difícil de determinar. Gosche (*Ueber Ghâzzalis Leben und Werke*, pág. 268) ha reproducido la interpretación de Schmoelders (*Essai*, pág. 215), rechazada por Munk (*Mélanges*, pág. 372 y sig.). A mi juicio, el sentido que Algacel tuvo en cuenta respecto a esa palabra, era el de «caer los unos sobre los otros». La idea expresada por el título de su obra es, pues, que todos los sistemas caen como un castillo de naipes. Averroes quiso expresar en el título de la suya que iba a derribar igualmente la obra de Algacel.

<sup>189</sup> El *De aeternitate mundi contra Algacelem* [Sobre la eternidad del mundo contra Algacel] mencionado como existente en la Biblioteca de San Marcos, es sin duda idéntico a la *Destrucción de la Destrucción*. Véase a Zanetti, *Latina et Italica Divi Marci Bibliotheca*, pág. 117.

<sup>190</sup> Wüstenfeld, *Geschichte der Arabischen Ärzte*, pág. 107, N° 10. Stenschneider, *Catalogum*, pág. 23, 50-51.

<sup>191</sup> Gosche, *Ueber Ghâzzalis Leben und Werke*, pág. 268 y sig.



polada. La doctrina que en ella se expone hállese en varias puntos en flagrante contradicción con la de Averroes.

b) *De substantia orbis* o *De compositione corpus caelestis*. [Sobre la sustancia del mundo o sobre la composición del cuerpo celeste.] La lista del Escorial y Ibn-Abi-Oceibia mencionan varias obras distintas bajo este título. En efecto, dicho tratado está compuesto de disertaciones escritas en diferentes épocas. Es una de las obras más difundidas en hebreo y en latín. Unida de ordinario al libro *De causis*, tomó ubicación con este tratado en el cuerpo de los escritos aristotélicos.

c y d) Dos tratados sobre la *Unión (Ittisál) del intelecto separado con el hombre*, mencionados consecutivamente por Ibn-Abi-Oceibia. Uno de estos tratados es el que se titula en latín *De animae beatitudine*; [Sobre la felicidad del alma] el otro es la *Epístola de conexione intellectus abstracti cum homine*. [Epístola sobre la unión del entendimiento abstracto en el hombre.] (en el tomo IX). Existe también en hebreo.<sup>192</sup>

e) Una obra mencionada por Ibn-Abi-Oceibia: «Un tratado sobre la cuestión de saber si el intelecto material puede o no comprender las formas separadas, cuestión que Aristóteles había prometido resolver en su libro del *Alma*».<sup>193</sup> Este tratado existe en hebreo con el título de *Tratado del intelecto material* o *De la posibilidad de la unión*.<sup>194</sup> Yo encontré, además, la traducción latina de otro tratado sobre el mismo asunto en dos manuscritos, todos del siglo XIV y de origen italiano:<sup>195</sup> uno en la Biblioteca de San Marcos, en Venecia,<sup>196</sup> con este título: *Tractatus Averoyis qualiter intellectus materialis conjugatur intelligentiae abstractae*; [Tratado de Averroes de cómo el entendimiento material se une con la inteligencia abstracta.] y otro en la biblioteca Imperial<sup>197</sup> bajo el título *Epistola de intellectu*<sup>198</sup> parece, pues, que Averroes había escrito cuatro tratados sobre este punto fundamental, sin contar la gran digresión del comentario sobre el libro III del *Alma*, consagrada al mismo asunto.

<sup>192</sup> Munk, *Mélanges*, pág. 437, nota. El segundo tratado se atribuye, entre los judíos, a Averroes el abuelo. Steinschneider, catálogo (inédito) de Oxford, N° 25.

<sup>193</sup> Gayangos ha seguido aquí una mala lección.

<sup>194</sup> En París, en Oxford y en Leyde. Véase a Uri, *Biblioteca Bodliense*, parte I, pág. 74. Wolf, *Biblioteca Hebraea*, t. I, pág. 14, 20; III, pág. 15. Steinschneider, catálogo (inédito) de Oxford, art. «Averroes», N° 25. Munk *Mélanges*, pág. 437, 448, nota.

<sup>195</sup> El manuscrito de París ha pertenecido a Nicolás Leonicenus.

<sup>196</sup> Cl. VI, f. 52.

<sup>197</sup> *Antiguos Fondos*, 6.510.

<sup>198</sup> Steinschneider (*Catalogum Cod. Lugd.*, pág. 20 y 78 nota). Parece haber visto este tratado en hebreo; pero el estilo latino de ese docto bibliógrafo es tan obscuro, que no estoy seguro de haber interpretado bien su pensamiento.



f) Comentario sobre la carta de Ibn-Bâdja referente a la unión del intelecto con el hombre, mencionado por la lista del Escorial.<sup>199</sup>

g) Cuestiones sobre las diversas partes del *Organon*, que se agregan a los comentarios, y de las que existen dos en hebreo.<sup>200</sup>

h) *Del silogismo condicional*, mencionado por la lista del Escorial.

i) *Epistola de primitate proedicatorum*, [*Epístola sobre la prioridad de los predicados*] a continuación de los segundos analíticos en las ediciones latinas.

j) *Compendio de Lógica*, publicado en hebreo en Riva di Trento; idéntico sin duda al libro intitulado en Ibn-Abi-Oceibia y en la nota bibliográfica del Escorial *Libro de lo que es necesario en Lógica*, y a la *Introducción a la Lógica*, que se encuentra en un gran número de manuscritos hebreos.<sup>201</sup>

k) *Prolegómenos a la Filosofía*, en árabe, en el número 629 de la lista del Escorial, recopilación de doce disertaciones: a), sobre el Sujeto y el Predicado; b), sobre las Definiciones; c), sobre los *Primeros* y los *Segundos Analíticos*; d), sobre las Propositiones; e), sobre la Proposición verdadera o falsa; f), sobre la Proposición contingente o necesaria; g), sobre la Argumentación; h), sobre la Conclusión legítima; i), sobre el parecer de Alfarabi tocante al Silogismo; j), sobre las Facultades del Alma; k), sobre los sentidos y la audición; l), sobre las cuatro cualidades.<sup>202</sup>

l) Comentario sobre la *República* de Platón, mencionado por la lista del Escorial; existe en hebreo y en latín, en el tomo III de la edición de 1553 de las *Opera*.

ll) Exposición de las opiniones de Abu-Nasr (Alfarabi) en su tratado de lógica, y de las de Aristóteles sobre el mismo asunto, con un juicio acerca de sus opiniones; mencionado por Ibn-Abi-Oceibia, y acaso por la lista del Escorial.

m) Diferentes comentarios sobre Alfarabi, entre otros sobre sus exposiciones del *Organon*, indicadas por la lista del Escorial.

n) Sobre las críticas que Alfarabi dirigió al libro de los *Segundos Analíticos* de Aristóteles, en cuanto al orden, a las reglas del silogismo y a las definiciones, obra mencionada por Ibn-Abi-Oceibia.

<sup>199</sup> Ibn-Bâdja compuso, en efecto, una obra con ese título. Averroes, al final de su tratado *Sobre la posibilidad de la unión*, expresa también la intención de componer un comentario sobre el *Régimen del solitario* del mismo autor (Munk, *Mélanges*, pág. 388). Steinschneider (*Catalogum*, pág. 19-20) piensa erróneamente que se trata aquí de la obra mencionada en la lista del Escorial.

<sup>200</sup> Munk, *Mélanges*, pág. 436.

<sup>201</sup> Bartolucci, *Biblioteca Rabínica*, t. I, pág. 13. Wolf, *Biblioteca Hebraea*, t. I, pág. 18; II, pág. 12. Pasini, *Coddex*, I, 20, 66.

<sup>202</sup> Casiri, *Biblioteca Árábigo-Hispánica*, I, 184.



ñ) Refutación de la clasificación de los seres establecida por Avicena en absolutamente posibles y posibles por su esencia, y en necesarios exteriormente y necesarios por su esencia. En hebreo, en la Biblioteca Imperial (*Antiguos Fondos*, 356), mencionada por Ibn-Abi-Oceibia.<sup>203</sup>

o) Un comentario medio sobre la *Metafísica*, de Nicolás, mencionado por Ibn-Abi-Oceibia<sup>204</sup> y en la lista del Escorial. Trátase sin duda de la *Filosofía Primera*, de Nicolás de Damasco. Nicolás es citado a menudo por los filósofos árabes, y en particular por Averroes, que le reprocha especialmente el haber querido invertir el orden de los libros de la *Metafísica*.<sup>205</sup>

p) Tratado sobre esta cuestión: *Si Dios conoce las cosas particulares*, mencionada en la lista del Escorial.

q) Tratado sobre la existencia eterna y sobre la existencia temporal, en la misma lista.

r) Investigaciones sobre los diversos puntos de metafísica que aparecen tratados en el libro de Avicena, intitulado *Al-Schefa*, mencionadas por Ibn-Abi-Oceibia.

s) Un libro sobre la insensatez que hay en dudar de los argumentos del filósofo respecto a la existencia de la materia primera, y prueba manifiesta de que los argumentos de Aristóteles sobre este asunto son la evidente verdad, (*Ibid*).

t) Cuestiones sobre el tiempo, (*Ibid*).

u) Cuestiones sobre la filosofía, (*Ibid*).

v) Tratado del intelecto y de lo inteligible, en árabe, en el número 879 del Escorial, probablemente idéntica al tratado *Del intelecto*, mencionado por Ibn-Abi-Oceibia y que Wüstenfeld<sup>206</sup> considera erróneamente como idéntico a la segunda parte del *De beatitudine animae*.

w) Comentario del libro de Alejandro de Afrodisia, sobre el intelecto mencionado en la lista del Escorial. Existe en hebreo.<sup>207</sup>

x) Cuestiones sobre el libro del *Alma*, en preguntas y respuestas, (*Ibid*).

y) Dos libros sobre la ciencia del alma, distintos de los procedentes, (*Ibid*).

<sup>203</sup> Munk, *Mélanges*, pág. 358 y sig.

<sup>204</sup> La lección actual de Ibn-Abi-Oceibia podría dejar dudas sobre la existencia de esta obra, pero la lección seguida por Déhébi es muy explícita.

<sup>205</sup> *Metafísica*, l. XII, proemio, f. 312 v., 314 v. y 344; *De anima*, l. III, f. 169. Cf. Pierron, *Métaphysique d'Aristote*, t. I, pág. 124. Wenrich, *De auct. Graec version.*, pág. 294. Sacy, *Relation de l'Egipte par Abdallatif*, pág. 77, nota.

<sup>206</sup> *Geschichte der Arabischen Aerzte und Naturforscher*, pág. 107.

<sup>207</sup> Steinschneider, *Catalogum. Codd. Lugd. Bat.*, pág. 21.



z) Cuestiones sobre la *De coelo et de mundo*, [Acerca del cielo y del mundo] (*Ibid*).

Otros títulos que se encuentran en las bibliografías y en los manuscritos, provienen de errores o de doble empleo. Así las *Bilances speculationum seu staterae subiles*, [Platillos de especulaciones o balanzas sutiles.] discusiones sobre Dios, la creación, la inmortalidad, la profecía, que existen en hebreo en la Bodleyana, en Turín y en Parma,<sup>208</sup> son de Algacel.<sup>209</sup> El *De generatione animalium tam secundum viam gignitionis quam secundum viam putrefactionis*, [Sobre la generación de los animales tanto según el proceso de reproducción como según la corrupción] que figura en los catálogos de la Biblioteca Imperial,<sup>210</sup> no es más que un extracto del Comentario sobre el libro XII de la *Metafísica*. Los tratados *De rerum naturalium mutatione juxta veteres philosophos* (cum expositione Ben Resched); [Acerca del cambio en la naturaleza, conforme a los antiguos filósofos, con la exposición de Ben Resched.] *De Cometis* [Acerca de los cometas.] *De sensibus*; [Acerca de los sentidos.] *De nutrimento*; [Acerca del alimento.] *De diluviis*; [Acerca de los aguaceros] y los comentarios sobre el *Hai-Ibn-Iokdhan*, de Tofail, y sobre el *Régimen del Solitario*, de Avempace, mencionados por Wolf,<sup>211</sup> Bartolucci,<sup>212</sup> Moréri<sup>213</sup> y Brucker,<sup>214</sup> reposan sobre indicaciones vagas e inexactas. Y también por error le atribuye Herbelot<sup>215</sup> la obra de política intitulada *La lámpara de los reyes*, que es de un tal Abu-Bekr-Mohammed, de Tortosa, que nada tiene de común con nuestro autor.

## B.) TEOLOGÍA

a) Un opúsculo intitulado: *Crítica de las diversas opiniones sobre el acuerdo de la filosofía y de la teología*,<sup>216</sup> mencionado por Ibn-Abi-

<sup>208</sup> Uri, *Biblioteca Bodleyana*, parte I, 74. Wolf, *Biblioteca Hebraea*, t. III, pág. 16; t. IV, pág. 753. Rossi, *Coddex*, t. II, pág. 77.

<sup>209</sup> Steinschneider, *Catalogum*, pág. 146.

<sup>210</sup> Fondos de la Sorbona, 612. Antiguos Fondos, 6.510.

<sup>211</sup> *Biblioteca Hebraea*, t. I, pág. 14; t. IV, pág. 751.

<sup>212</sup> *Biblioteca Rabínica*, t. I, pág. 14.

<sup>213</sup> *Diccionario*, art. «Averroes».

<sup>214</sup> *Historia Critica Philosophiae*, t. III, pág. 104 y 178.

<sup>215</sup> *Biblioteca Oriental*, art. «Serag al Maluk». Véanse las adiciones de Reiske, que también son muy inexactas, y de Rossi, *Dizionario degli Autori Arabi*, pág. 157-158. Compárense con Dozy, *Recherches*, II, 66, 254 y sig.

<sup>216</sup> Tal es la lección seguida por Gayangos y por Dhéhébi. El manuscrito de la Biblioteca Imperial y los dos manuscritos de Oxford, rezan: *El acuerdo entre la Sunna y la Teología*. El texto árabe del Escorial y la versión hebraica confirman la lectura de Gayangos y de Dhéhébi.



Oceibia, y cuyo texto árabe, sacado del manuscrito 629 del Escorial,<sup>217</sup> acaba de ser publicado en Munich por J. Müller. Existe también en hebreo, en París<sup>218</sup> y en Leyde.<sup>219</sup>

b) Un resumen, o más bien, una especie de apéndice del anterior tratado, contenido en el mismo manuscrito del Escorial y publicado también por Müller.

c) Un ensayo para probar que la opinión de los peripatéticos<sup>220</sup> y de los teólogos (*motecallemîn*) musulmanes sobre el modo de existencia del mundo, se relaciona mucho por el sentido, mencionado por Ibn-Abi-Oceibia y por la lista del Escorial.

d) *Vías de demostraciones para los dogmas religiosos*, obra mencionada por Ibn-Abi-Oceibia y por la lista del Escorial. Se encuentra en árabe en el número 629 del Escorial,<sup>221</sup> en hebreo en la Biblioteca Imperial<sup>222</sup> y en Leyde.<sup>223</sup> Acaba igualmente de ser publicado por J. Müller.

e) Comentario sobre el *Akidet* del imán Mahdi, mencionado en la lista del Escorial. Trátase, sin duda, de la profesión de fe de Abu-Abdallah Mohammed Ibn-Tiumarta, el fundador o *mahdi* de los almohades.

### C). JURISPRUDENCIA

a) *El punto de partida del doctor autorizado (al-modjtéhid) y el término supremo del doctor moderado (al-moctésid) respecto a Jurisprudencia*, obra mencionada por Ibn-el-Abbar, por Mahommed ben-Ali, de Játiva,<sup>224</sup> por Ibn-Abi-Oceibia y por la lista del Escorial<sup>225</sup>. Paréceme que este libro es el que se cita bajo el título de *Kitâb al-motékid* o el *Libro del doctor universalmente admitido* y que se atribuye a Ibn-

<sup>217</sup> Casiri, *Biblioteca Árábigo-Hispánica*, II, 185, omite este tratado.

<sup>218</sup> *Antiguos Fondos*, 345. Munk, *Melanges*, 438, nota.

<sup>219</sup> Steinschneider, *Catalogum*, 41, 147.

<sup>220</sup> Gayangos traduce equivocadamente *Disidentes*.

<sup>221</sup> Casiri, *Biblioteca*, II, 185.

<sup>222</sup> *Oratorio*, 111.

<sup>223</sup> Steinschneider *Catalogum*, 42 y siguientes. Wüstenfeld (*Geschichte der Arabischen Ärzte und Naturforscher*, pág. 17) ha convertido en dos obras distintas el tratado contenido en el manuscrito del Escorial y el que es mencionado por Ibn-Abi-Oceibia. También atribuye sin razón el libro que nos ocupa a Ibn-Roschd el abuelo. A ello se opone la fecha de 575 de la hégira que lleva la obra.

<sup>224</sup> *Manuscritos Árabes*, *Antiguos Fondos*, 616, en el folio 184 vº.

<sup>225</sup> El título ofrece alguna diferencia en los cuatro textos; yo he seguido el de Ibn-el-Abbar.



Roschd en un *Index* de los libros prohibidos, contenido en nuestro manuscrito árabe 525, en el folio 39 de los suplementos.

b) Compendio del libro de Jurisprudencia de Algacel, intitulado *el-Mustasfa*, mencionado por Ibn-el-Abbar, por la lista del Escorial y por el historiador Ibn-Said, citado por Makkari.<sup>226</sup>

c) *Vigilia super errores repertos in textibus legis civilis*, [*Velada sobre los errores hallados en los textos de la ley civil*] en tres volúmenes, obra mencionada por León el Africano.<sup>227</sup>

d) *De las causas del foro*, en tres volúmenes: en árabe en el núm. 988 del Escorial.

e) *Curso completo de Jurisprudencia*: en árabe en los números 1.021 y 1.022 del Escorial.

f) *Tratados de los sacrificios*, *Ibid.* en el núm. 1.126.

g) *Tratado de las monedas*, *Ibid.* en el mismo número.

h) *De los intereses ilícitos de los reyes, de los presidentes y de los usureros*, en el núm. 1.127.<sup>228</sup>

Ibn-Abi-Oceibia atribuye todavía a Averroes relativamente a obras de derecho musulmán un *Kitáb-el-tahsil* y un libro de *Prolegómenos a la Jurisprudencia*. Mas estas dos obras son indudablemente de Ibn-Roschd el abuelo.<sup>229</sup> Las dos primeras arriba mencionadas son las únicas cuya autenticidad es segura. Ninguno de los títulos dados por Casiri se encuentra en las biografías de Averroes. Como hubo tres jurisconsultos célebres del mismo nombre de Ibn-Roschd,<sup>230</sup> sobre todo uno, Abu-Abdallah Mohammed Ben-Omar, que vivía por los años 700 de la hégira, y cuyos escritos se encuentran en el Escorial,<sup>231</sup> no es extraño que haya habido confusiones.

#### D). ASTRONOMÍA

a) *Compendio del Almagesto*, indicado por la nota bibliográfica del Escorial. Hállase en hebreo en un gran número de bibliotecas, pero no ha sido nunca traducido al latín, a pesar de lo cual Pico de la Mirándola, Vossio y otros han tenido conocimiento de él.

<sup>226</sup> Página 122 del tomo II de la edición Dozy. Gayangos, *History*, I, 192-193.

<sup>227</sup> Fabricio, *Bibliotheca Graeca*, t. XIII, pág. 287.

<sup>228</sup> Casiri, *Biblioteca Árabe-Hispánica*, t. I, pág. 446, 450, 466.

<sup>229</sup> Munk, *Mélanges*, pág. 419, nota. Dozy, *Recherches*, I, 359. Véase Kartas en la pág. 144 de la edición de Tornberg y pág. 154 de la traducción de Petis de la Croix.

<sup>230</sup> Rossi, *Dizionario degli Autori Arabi*, pág. 158.

<sup>231</sup> Casiri, *Biblioteca*, t. II, pág. 164.



b) La nota del Escorial menciona una segunda obra intitulada *Lo que es necesario conocer del Libro de... sobre el Almagesto*. El nombre del autor parece dudoso. A mi juicio, es la palabra *Claudius*, que los árabes añadían al de Ptolomeo. La obra sería en tal caso idéntica a la anterior.

c) *De motu sphaerae caelestis*, [Acerca del movimiento de la esfera celeste.] mencionada por Ibn-Abi-Oceibia y la lista del Escorial, y que Wüstenfeld<sup>232</sup> considera como un tratado idéntico al *De substantia orbis*.

d) *Sobre la apariencia circular del cielo de las estrellas fijas*, tratado mencionado en la lista del Escorial.

En el libro II de su *Gran Comentario* sobre el *Tratado del cielo*,<sup>233</sup> Averroes revela la intención de componer, si Dios se lo permite, una obra sobre la astronomía tal como estaba en tiempo de Aristóteles, para destruir la teoría de los epiciclos y de los excéntricos, y hacer concordar la astronomía con la física del Estagirita.

#### E). GRAMÁTICA

a) Libro de lo que es necesario saber respecto a gramática, mencionado por Ibn-el-Abbar y en la lista del Escorial.

b) *Sobre el verbo y el nombre derivado*, en la lista del Escorial

#### F). OBRAS MÉDICAS

a) La gran obra con el título *Culliyyât* (*Generalidades*), que se transformó en *Colliget*,<sup>234</sup> curso completo de medicina en siete libros. Los libros II, VI y VII fueron reunidos por Juan Bruyerin Champier bajo el título de *Collectanea de re medica*. El libro *De sanitate tuenda*, [Para proteger la salud.] que se encuentra en árabe en el núm. 879 del Escorial, es, sin duda, el libro VI del *Colliget*. Mencionan esta obra Ibn-el-Abbar, Ibn-Abi-Oceibia y la lista del Escorial.

<sup>232</sup> *Geschichte der Arabischen Aerzte und Naturforscher*, pág. 107.

<sup>233</sup> Folio 125 de la edición de 1560. Compárese con el *Commentarium in XII Metaphysica*, f. 345 vº.

<sup>234</sup> Buscóse generalmente la etimología de esta palabra en *colligo* [reúno]; de donde proviene el nombre de *Collectorium* que lleva algunas veces ese tratado (Biblioteca Imperial, Antiguos Fondos Latinos, Nº 6.949).



b) Comentario sobre el poema médico de Avicena, llamado *Ardujuza*.<sup>235</sup> Es una de las obras más populares de Averroes. Se encuentra en árabe en el Escorial, en Oxford, en Leyde y parcialmente en París.<sup>236</sup>

c) *Sobre la teriaca*. La cita el mismo Averroes.<sup>237</sup> Hállase en árabe en el núm. 879 del Escorial, y en hebreo y en latín en muchas bibliotecas.

d) Respuestas o consejos relativos a la diarrea, contenidos en hebreo en el manuscrito *Scaliger*, 2, de Leyde.<sup>238</sup>

e) Exposición o Comentario Medio sobre el *De febribus*, [*Acerca de las fiebres*.] de Galeno.

f) Exposición sobre los tres libros *De facultatibus naturalibus*, [*Acerca de las facultades naturales*.] de Galeno.

g) Exposición sobre los siete libros de Galeno, *De morborum causis et symptomatibus*. [*Acerca de las causas y síntomas de las enfermedades*.] en el Escorial (nº 879).

h) Exposición de los libros de Galeno *Περὶ διαγνώσεως τῶν πεπονηθότων τοπῶν*.

i) Exposición del libro de Galeno intitulado en árabe *Istukisât*, [*elementos*.] Es sin duda, el [*Acerca de los elementos conforme a Hipócrates*.]

j) Exposición del *De temperamentis*, de Galeno.

k) Exposición del libro *De los medicamentos simples*, de Galeno.

l) Exposición de los libros [*del método terapéutico*] de Galeno.<sup>240</sup> Todos estos comentarios sobre Galeno están mencionados por Ibn-Abi-Oceibia y por la lista del Escorial.

ll) *De temperamentorum differentiis*, [*Acerca de la diferencia del temperamento*] en árabe en el núm. 879 del Escorial; idéntico, sin duda, al *De Temperamentis*, [*Acerca del temperamento*.] mencionado por Ibn-Abi-Oceibia como una obra distinta de la exposición sobre el libro de Galeno que lleva el mismo título.<sup>241</sup>

<sup>235</sup> Es decir, poema escrito en el metro *radjaz*, tan particularmente adaptado a los poemas didácticos. La Edad Media y el Renacimiento tradujeron esta palabra por *articuli*.

<sup>236</sup> *Antiguos Fondos*, 1.056.

<sup>237</sup> *Colliget*, l. VII, cap. II.

<sup>238</sup> Steinschneider, *Catalogum*, pág. 331. Wolf, *Biblioteca Hebraea*, III, 16 y 1218.

<sup>239</sup> El texto de Ibn-Abi-Oceibia lleva solamente *Περὶ διαγνώσεως*. Engañado por una mala lectura, Gayangos ha traducido *de la sangría*. Véase, sin embargo, a Steinschneider, *Catalogum*, pág. 332, nota.

<sup>240</sup> Gayangos da por título al libro de Galeno: *De las formas de la creación*.

<sup>241</sup> Wüstenfeld, *Geschichte*, pág. 106. Steinschneider, *Catalogum*, pág. 331, nota.



m) Un tratado *De simplicibus* [sobre los medicamentos simples] en hebreo, diferente del número 11 arriba mencionado y del *De simplicibus* publicado en latín, que no es más que el libro V del *Colliget*.

n) *De los temperamentos regulares*, mencionado en la lista del Escorial, opuesto sin duda al [Sobre el temperamento irregular] de Galeno.

ñ) *De spermate*, [Sobre el esperma.] Impreso por primera vez en latín en el tomo XI de la edición de 1569, mencionado por la lista del Escorial.

o) *Canones de medicinis laxativis*. [Reglas sobre los medicamentos laxantes.] Núm. 6.949 de la Biblioteca Imperial, Antiguos Fondos Latinos.

p) *Cuestión sobre la fiebre intermitente*, mencionada por Ibn-Abi-Oceibia.

q) Un libro sobre las fiebres pútridas, (*Ibid.*)

r) Tratados cambiados entre Abu-Bekr, Tofail y Averroes sobre el capítulo de los medicamentos tal como se encuentra en el tratado *Culliyyât*. (*Ibid.*)

Hállase aún en los manuscritos, en las colecciones médicas del Renacimiento y en las bibliografías el texto latino o la indicación de varios tratados que llevan el nombre de Averroes, pero cuya autenticidad parece muy dudosa. Tales son: *De venenis*; [Sobre los venenos] *De concordia inter Aristotelem et Galenum de generatione sanguinis*; [Sobre el acuerdo entre Aristóteles y Galeno acerca de la formación de la sangre] *Secreta Hippocratis*; [Secretos de Hipócrates] *Quaestio de convalescentia a febre*; [Problema acerca de la convalecencia de la fiebre] *De sectis*; [Sobre las sectas] *De balneis*. [Sobre los baños]<sup>242</sup>

## § X

La poca celebridad de que Averroes gozó entre los musulmanes y el rápido declinar de los estudios filosóficos después de su muerte, fueron causa de que las copias árabes circularan muy poco y apenas saliesen de España.<sup>243</sup> Las enormes destrucciones de manuscritos árabes ordenadas por el cardenal Cisneros (cálculase que el número de los libros quemados

<sup>242</sup> Antonio, *Bibliotheca Hispana Vetus*, t. II, pág. 401.

<sup>243</sup> Freind (*Hist. med.*, parte II, pág. 254) había hecho ya notar esto, y Ritter no ha tenido razones para suscitar dudas sobre este punto (*Gætt. Gel. Anz.*, 23 junio 1853, pág. 989-990). Averroes ha quedado totalmente desconocido para los bibliógrafos de Constantinopla, y aun hoy no se le encontraría allí. Ahora bien; sabido es hasta qué punto ha tenido siempre parroquianos el mercado de libros en Constantinopla; en él hubo, cuanto mucho, ejemplares del *Tehafot*, los que probablemente han desaparecido más tarde.



en las calles de Granada llegó a 24.000)<sup>244</sup> acabaron de hacer muy raro el texto original de las obras filosóficas del comentador. Los manuscritos que nos quedan son todos de escritura marroquí. Verdad es que Causabón, citado por Huet,<sup>245</sup> afirma haber *tenido entre las manos* un manuscrito *traído de Oriente* por Guillermo Postel, y que contenía el comentario sobre las cinco partes del *Organon*, sobre la *Retórica* y la *Poética*. Confieso que durante mucho tiempo he tenido por sospechosa en todas sus partes la aserción que el docto obispo de Avranches puso bajo el manto de su autoridad. ¿Cómo — me decía — hubiera traído Postel *de Oriente* un libro que ha sido siempre tan raro? El mismo Huet, después de haber notado que ya Escalígero desesperaba de encontrar ningún manuscrito árabe de Averroes, se admira de que este sabio no haya tenido conocimiento del manuscrito de Postel, su amigo y su corresponsal asiduo. ¿No parece perentoria esta objeción? Y los errores en que abunda el tratado *De interpretatione*, en lo concerniente a versiones orientales, ¿no bastaba para poner en duda el testimonio de Huet? ... Después de examinar el manuscrito de Florencia, he visto disiparse una gran parte de mis dudas. Ese manuscrito está, en efecto, compuesto como el de que habla Huet. El comentario sobre la *Retórica* y la *Poética* se halla unido al del *Organon*, y esta semejanza es muy característica para que Huet y Causabón la hayan encontrado por azar. Ni acaso fuera conjetura demasiado atrevida la de suponer que el manuscrito manejado por Causabón es el mismo que existe hoy día en los *plutei* de la Laurentina. Mas esto no invalida en nada el hecho general que queremos establecer. Porque estando redactado dicho manuscrito en el más puro carácter marroquí del siglo XIV, si Postel lo ha *traído* realmente *de Oriente*, no ha podido ser sino por efecto de un verdadero azar. Una carta de Dupuy<sup>246</sup> a Escalígero, fechada en París en 20 de Mayo de 1606, nos pone sobre la huella de otro manuscrito de Averroes conocido igualmente por Causabón.

El manuscrito de Florencia<sup>247</sup> contiene el *Comentario Medio* sobre el *Organon*, así como las *Paráfrasis* sobre la *Retórica* y la *Poética*, es de-

<sup>244</sup> Gayangos, *History*, t. I, pág. VIII. Notemos a este propósito que la preciosa colección del Escorial no es, como pudiera creerse, un resto de los árabes de España, sino que proviene en gran parte de los navíos marroquíes capturados en 1611. El incendio de 1671 devoró cerca de la mitad.

<sup>245</sup> *De interpretatione et claris interpretibus*, pág. 141. (París, 1680).

<sup>246</sup> *Epitres Françaises à Monsieur de la Scala* (1624, 8º), pág. 162: «...Mi hermano, que está en Roma, me ha escrito estos días pasados con respecto a algunos libros arábigos. Las palabras exactas de sus cartas son estas: «Podéis decir al señor Causabón que hay aquí un ciudadano que tiene un Averroes completo valorado en 8.000 escudos, y me ha prometido que podría tener copia mediante 500 escudos, y que sería preciso otro tanto para el que hiciera la copia. El libro es muy bello y digno de la biblioteca del rey».

<sup>247</sup> Ev. Assem, *Biblioteca Palat. Med. Codd. mss. orient.* CLXXX, pág. 325. Wüstenfeld (*Geschichte der Arabischen Aertze und Naturfoscher*, pág. 106) su-



cir, el conjunto completo de los comentarios sobre las obras lógicas de Aristóteles.<sup>248</sup> El examen que he hecho de este bello manuscrito no me ha revelado diferencia alguna importante con el texto latino, si no es en la *Paráfrasis* de la *Retórica*, y sobre todo de la *Poética*. En otra parte<sup>249</sup> he insistido sobre el interés que tendría para los orientalistas la publicación de esta *Paráfrasis*. De las traducciones que tenemos, la de Hermann el Alemán es completamente ininteligible, y la de Abraham de Balmes muy diferente del texto, por haber suprimido o reemplazado el traductor hebreo por ejemplos familiares a los judíos las citas árabes que Averroes mismo había sustituido a las particularidades muy helénicas del texto.

La biblioteca del Escorial es, con la Laurentina, la única en Europa que posee alguna parte del texto árabe de las obras filosóficas de Averroes. El número 629 contiene varios opúsculos reunidos bajo el nombre de *Prolegómenos a la Filosofía*, y los importantes tratados sobre el acuerdo de la filosofía y la religión. El número 646 contiene el comentario sobre el *Tratado del alma*; el número 879, un problema sobre el intelecto y lo inteligible, y el catálogo de sus obras.<sup>250</sup> Hadji-Khalifa<sup>251</sup> nos ha conservado en árabe, a propósito del *Tehafot* de Algacel, las últimas palabras del *Tehafot-el-Tehafot* de Averroes. En fin, tenemos algunos textos árabes de Averroes escritos en caracteres hebreos para uso de los judíos. Nuestra Biblioteca Imperial, en sus números 303 y 317, posee en esos caracteres el compendio del *Organon*, el *Comentario Medio* sobre el *Tratado de la generación y de la corrupción*, sobre los *Meteoros*, sobre el *Tratado del alma* y la *paráfrasis* de los *Parva naturalia*.<sup>252</sup> La Biblioteca Bodleyana posee, en los mismos caracteres, los comentarios sobre los tratados del *Cielo*, de la *Generación* y de los *Meteoros*.<sup>253</sup>

El texto árabe de las obras médicas de Averroes es menos raro que el de sus obras filosóficas. El Escorial, en sus números 799, 826 y 858, posee varios manuscritos de su comentario sobre el poema médico de Avicena, sus comentarios sobre Galeno, su tratado de la *Teriaca*, quizá hasta

pone sin razón que la Laurentina posee un ejemplar completo de los comentarios de Averroes.

<sup>248</sup> La *Retórica* y la *Poética* formaron siempre parte de las obras lógicas en la clasificación de los sirios y de los árabes. Véase a Egger, *Histoire de la Critique chez les Grecs*, pág. 155, 300. Jourdain, *Recherches*, pág. 139, 142.

<sup>249</sup> *Archives des missions scientifiques* (julio, 1850).

<sup>250</sup> Casiri, *Biblioteca Árábigo-Hispana*, t. I, pág. 184, 193, 299. Un antiguo catálogo del Escorial, hecho en 1583 y publicado por Hottinger (*Biblioteca Oriental*, apéndice, pág. 8, 14, 18), indica algunas otras obras que no se encuentran en Casiri: dos manuscritos del comentario sobre el libro del *Cielo* y dos manuscritos del *Colliget*.

<sup>251</sup> *Léxico Bibliográfico*, II, 474 (edición Fluegel).

<sup>252</sup> Munk, *Mélanges*, 440, 445.

<sup>253</sup> Uri, *Biblioteca Bodleyana*, pág. 86.



el *Colliget*. La biblioteca Bodleyana,<sup>254</sup> la biblioteca de Leyde<sup>255</sup> y la biblioteca de París,<sup>256</sup> poseen también manuscritos del comentario sobre el poema de Avicena.

De igual manera que es raro el texto árabe en nuestras bibliotecas, abundan las versiones hebreas de sus obras. Sólo el antiguo fondo de la Biblioteca Imperial posee cerca de cincuenta manuscritos; el de Viena, por lo menos cuarenta; la colección del abate de Rossi contiene más de veintiocho. Tal vez no haya libro, después de la Biblia, que se encuentre en mayor proporción en las colecciones de manuscritos hebreos.

Los manuscritos latinos de Averroes son también muy numerosos, sobre todo en los fondos que representan, como el fondo de la Sorbona, un gran movimiento de estudios escolásticos; casi todos son del siglo xiv.

## § XI

Antes del año 1859 no había sido publicada parte alguna del texto árabe de Averroes. En ese año, J. Müller publicó en Munich, bajo los auspicios de la Academia de las Ciencias, los tres tratados sobre el acuerdo de la religión y de la filosofía, contenidos en el manuscrito 629 del Escorial.<sup>257</sup> El sabio editor promete una traducción y aclaraciones que no han aparecido todavía.

Dos obras de Averroes, su *Compendio de la Lógica* y su *Compendio de la Física*, aparecieron en hebreo en Riva di Trento en 1560. Goldenthal publicó en Leipzig, en 1842, la traducción hebraica del comentario sobre la *Retórica*.

Las ediciones latinas, parciales o completas de Averroes, son literalmente innumerables. Del año 1480 al 1580, apenas ha transcurrido un año que no haya visto aparecer una nueva. Venecia cuenta, por su parte, más de cincuenta, de las que catorce o quince son más o menos completas.<sup>258</sup>

<sup>254</sup> Uri, *Biblioteca Bodleyana*, parte II, pág. 128 y 261.

<sup>255</sup> *Catalogum*, en los números 720 y siguientes. El *Catalogum mss. Angliae et Hiberniae* [Cat. de los mss. de Inglaterra e Irlanda] (Códices Laudenses, 398) parece indicar el texto árabe del *Colliget*.

<sup>256</sup> Número 1.022 de los Suplementos Árabes.

<sup>257</sup> *Philosophie und Theologie von Averroes* en el extracto número 3 de los *Monumenta saecularia* de la Academia, 1ª clase.

<sup>258</sup> Para la enumeración de las ediciones sucesivas de Averroes, véase a Hain, *Repertorio Bibliográfico*, en los artículos «Aristóteles» y «Averroes». Panzer, *Anales Tipográficos*, en los artículos «Padua» y «Venecia». Hoffmann, *Léxico Bibliográfico*, t. I, pág. 316 y sig. Mittarelli, *Biblioteca de San Miguel de Venecia*, apéndice



Padua tuvo, sin embargo, el honor de la *editio princeps*. En 1472, 1473 y 1474, aparecieron en esta ciudad los diferentes tratados de Aristóteles con el comentario de Averroes, *Nobilis Vicentini Joannis Philippi Aureliani et fratrum impensa, opera vero atque in ingenio Laurenti Canozii Lendenariensis*.

En 1481 apareció en Venecia la paráfrasis de la *Poética*, con las glosas de Alfarabi sobre la *Retórica*; <sup>259</sup> en 1482, el *Colliget* y el *De substantia orbis*. En 1483 y 1484 apareció una edición completa de Aristóteles acompañada de Averroes, en tres volúmenes (muy rara), por Asolo. <sup>260</sup> En 1489 apareció una segunda edición completa, en dos o tres volúmenes (folio grande), por Tridino. <sup>261</sup> Desde entonces, las ediciones se suceden sin interrupción. Los años 1495, 1496, 1497 y 1500 vieron aparecer todavía ediciones más o menos completas; en lo sucesivo, Aristóteles no aparece en Venecia sin ir acompañado de su intérprete. Andrés Asolo, Octaviano Escoto, Comino de Tridino, Juan Grifio y las Juntas especialmente, hicieron seguir las ediciones con una increíble rapidez durante el siglo xvi. La edición más extensa y la mejor es la de las Juntas de 1553. La última edición completa es la de 1574.

Aunque Venecia adquiriese, por decirlo así, el monopolio de las obras de Averroes, algunas otras ciudades, sin embargo, vieron aparecer ediciones separadas de sus obras médicas y aún de sus tratados filosóficos. Así Bolonia (1501, 1523, 1580), Roma (1521, 1539), Pavía (1507-1520), Estrasburgo (1503-1531), Nápoles (1570, 1574) y Ginebra (1608). Lyon tuvo también su edición completa en Fabiano (1524) <sup>262</sup> y numerosas ediciones parciales (1517, 1531, 1537, 1542).

Al final del siglo xvi, las ediciones son cada vez más raras; únicamente algunos tratados médicos se obstinan todavía en tentar la publicidad. Durante el siglo xvii, estos innumerables volúmenes quedan envueltos para siempre en el polvo y el olvido.

25, 28, 32. Antonio, *Bibliotheca Hispana Vetus*, t. II, pág. 397, 401. Fabricio, *Bibliotheca Graeca*, t. III, pág. 211. Wüstenfeld, *Geschichte der Arabischen Aertze und Naturforscher*, pág. 105, 108. Léase también una nota bibliográfica extensa, añadida por Daremberg al artículo «Averroes», en la reimpresión de la *Biographie Universelle* (1843).

<sup>259</sup> Esta edición se encuentra en la Biblioteca Imperial.

<sup>260</sup> La Biblioteca Imperial posee un magnífico ejemplar que perteneció a Ladislao II, rey de Bohemia y de Hungría. Véase a Van Praët, *Catalogue des livres sur velin*, t. III, N° 8. Brunet, *Manuel du libraire*, t. I, pág. 177 (4ª ed.).

<sup>261</sup> Esta edición se encuentra en la Biblioteca del Arsenal.

<sup>262</sup> Esta edición, única completa que haya aparecido en Francia, es muy rara. Yo no he visto más que un ejemplar en una biblioteca de provincia.



## CAPÍTULO II

### DOCTRINA DE AVERROES

#### § I

Al ver el nombre de Averroes repetido sin cesar en la historia de la filosofía, sentiríase uno inclinado a considerarlo como uno de esos grandes fundadores de sistemas, que han congregado a la sombra de una doctrina original una dilatada familia de pensadores. Pero un conocimiento más extenso de la filosofía árabe nos conduce al resultado en apariencia singular, de que el sistema designado en la Edad Media y durante el Renacimiento con el nombre de Averroísmo, no es más que el conjunto de las doctrinas comunes a los peripatéticos árabes, y que esta designación encierra una especie de contrasentido, o poco más como si se designase con el nombre de *Temistianismo* o de *Simplicianismo* el conjunto de los estudios peripatéticos de la escuela de Alejandría. La historia literaria no ofrece quizá ejemplo de un hombre cuyo carácter haya sido más alterado por el renombre, por la falta de crítica y la distancia de los tiempos. Habiendo quedado solo en perspectiva como representante de la filosofía árabe, Ibn-Roschd tuvo la fortuna de los últimos llegados, y pasó por inventor de doctrinas que apenas había hecho más que exponer de una manera más completa que sus predecesores.

No es que la doctrina de Ibn-Roschd, mirada en sí mismo, carezca de originalidad. Aunque Ibn-Roschd jamás haya aspirado a otra gloria que la de comentador, esta aparente modestia no debe producirnos ilusión: el espíritu humano sabe siempre reivindicar su independencia. Encadenadle a un texto y sabrá hallar su libertad en la interpretación de este texto; falseará antes que renunciar al más inalienable de sus derechos, al ejercicio individual del pensamiento. Bajo pretexto de comentar a Aristóteles, los árabes, como los escolásticos, han sabido crearse una filosofía llena de elementos propios, y muy diferente seguramente de la que se enseñaba en el Liceo. Pero esta originalidad no fue reconocida; a los



ojos de Ibn-Roschd, la ciencia filosófica estaba acabada y no faltaba más que facilitar su adquisición. Además, no hay que entender mal la importancia que tenían entre los árabes los hombres llamados especialmente *filósofos*. La filosofía no fue más que un episodio en la historia del espíritu árabe.<sup>1</sup> El verdadero movimiento filosófico del islamismo debe buscarse en las sectas teológicas: kadaritas, djararitas, sifalitas, motazélicas, batenianos, talimitas, ascharitas, y sobre todo en el *Kalâm*. Los musulmanes no han dado jamás a esta orden de discusiones el nombre de filosofía (*filsafet*). Este nombre no designaba entre ellos la averiguación de la verdad en general, sino una secta, una escuela particular, la *filosofía griega* y aquellos que la estudiaban. Cuando se haga la historia del pensamiento árabe, será muy importante no dejarse extraviar por este epíteto. Lo que se llama *filosofía árabe* no es más que una sección harto restringida del movimiento filosófico en el islamismo, al extremo de que hasta los musulmanes ignoraban casi su existencia. Gazzali presenta como una prueba de la curiosidad de su espíritu el haber querido conocer esta rareza. «No he visto — dice — ningún doctor que se haya aplicado a este estudio».<sup>2</sup> Los árabes, que han sabido imprimir carácter nacional a sus creaciones religiosas, a su poesía, a su arquitectura, a sus sectas teológicas, han mostrado escasa originalidad en su tentativa de continuar la filosofía griega. Más diremos: sólo por un injustificable equívoco, cabe aplicar el nombre de *filosofía árabe* al conjunto de trabajos emprendidos, por una reacción contra el arabismo, en las partes del imperio musulmán más alejadas de la península, Samar-Kanda Bokhara, Córdoba, Marruecos. Esa filosofía *está escrita en árabe*, porque este idioma se había convertido en la lengua sabia y sagrada de todos los países musulmanes: he ahí todo. El verdadero genio árabe, caracterizado por la poesía de los Kasidas y la elocuencia del Corán, era absolutamente opuesto a la filosofía griega. Encerrados como todos los pueblos semíticos en el estrecho círculo del lirismo y del profetismo, los habitantes de la península arábiga no tuvieron jamás la menor idea de lo que puede llamarse ciencia o racionalismo. Cuando el espíritu persa, representado por la dinastía de los Abasidas, lo difundió sobre el espíritu árabe, fue cuando la filosofía griega penetró en el Islam. Aunque subyugada por una nación semítica, la Persia supo siempre mantener sus derechos de nación indoeuropea; a la vez que reconstruía su propia lengua, su epopeya y su mitología, turbaba ya el Islam con tentativas que en el primer siglo de la hégira no hubiesen provocado sino escándalo y desdén. Esto se nota en Bagdad, la

<sup>1</sup> Ritter en la *Geschichte der cristhichen Philosophie* y en la disertación *Ueber unsere Kenntniss der arabischen Philosophie* ha reconocido muy claramente este rasgo fundamental. Véase también el prefacio de Haarbrücker a la traducción del *Libro de las sectas religiosas y filosóficas*, de Schahristani, y la obra de Hammer, *Literaturgeschichte der Araber*, t. I, pág. 91.

<sup>2</sup> Véase las páginas 27-28 de la traducción de Schmœlders (París, 1842).



villa abasida por excelencia, que fue el centro del movimiento nuevo; esto en los sirios y cristianos y los afiliados a la magia que fueron los instigadores y los instrumentos. Y fue un califa, Almamun, representante eminente y apasionadísimo de la reacción persa, quien lo presidía. Educado por los barmékidas, que pasaban por afiliados a la antigua doctrina de Zoroastro, viósele durante toda su vida buscar cuidadosamente fuera del islamismo las enseñanzas racionalistas de la India, de la Persia, de la Grecia.<sup>3</sup> Los orígenes de la filosofía árabe surgieron en tal sentido de una oposición contra el Islam, y he aquí por qué la filosofía quedó siempre entre los musulmanes como una intrusión extranjera, como un ensayo abortado y sin consecuencia para la educación intelectual de los pueblos de Oriente.

Si se compara la doctrina contenida en los escritos de Ibn-Roschd con la de Aristóteles, se reconoce al primer golpe de vista las graves alteraciones que ha sufrido el peripatetismo entre estos dos términos extremos. Mas si se quiere determinar el punto en que se introdujo el elemento nuevo, que de una filosofía hizo otra, la cuestión tórnase muy delicada. Las teorías de Ibn-Roschd no difieren por ningún carácter esencial de las de Ibn-Bâdja y de Ibn-Tofail que, por su parte, no hacen más que continuar en España la serie de estudios que Ibn-Sina, Alfarabi y Alkindi habían fundado en Oriente. Alkindi mismo, a quien de ordinario se mira como fundador de la filosofía árabe, no tiene en realidad el menor derecho al título de creador. Su doctrina no es más que un eco de la de los sirios, que en rigor derivan directamente de los comentadores griegos de Alejandría. Entre ellos y Alejandro de Afrodisia, entre este último y Teofrasto, no hay ninguna innovación instantánea. No obstante, puede decirse que el origen de la filosofía árabe, más bien que en la escolástica, debe buscarse en el movimiento que llevó a la segunda generación de la escuela de Alejandría hacia el peripatetismo. Porfirio es ya más peripatético que platónico, y no sin razón le han mirado el Oriente y la Edad Media como el *introducción* necesario a la Enciclopedia filosófica. Porfirio puso la primera piedra de la filosofía árabe y de la filosofía escolástica. Máximo, el maestro de Juliano, Proclo y Damascio son casi peripatéticos.<sup>4</sup> En la escuela de Ammonio, hijo de Hermas, Aristóteles logra definitivamente el primer lugar y desposee a Platón. Los comentadores Temistio, Siriano, David el Armenio, Simplicio y Filopón, señalan el advenimiento del peripatetismo a la dominación universal. Aquel fue el momento decisivo en que la autoridad filosófica se constituyó para más de diez siglos.

<sup>3</sup> Weil, *Geschichte der Chalifen*, II Band, S. 253. (Mannheim, 1848).

<sup>4</sup> Ravaissón, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, pág. 540. Vacherot, *Histoire Critique de l'École d'Alexandrie*, t. II, l. III, cap. VII.



En esta prolongación peripatética de la escuela de Alejandría es donde hay que buscar el punto de unión de la filosofía árabe con la filosofía griega. Las razones que ordinariamente se dan de la preferencia concedida por los árabes a Aristóteles, son más especiosas que reales. No hubo *preferencia*, porque no hubo *elección reflexiva*.<sup>5</sup> Los árabes han aceptado la cultura griega tal como hasta ellos llegó. Los libros que expresan más exactamente esta transición son la apócrifa *Teología* de Aristóteles, que se podría muy bien suponer compuesta por un árabe, y el libro *De Causis*, cuyo carácter indeciso tuvo en suspenso a toda la escolástica. La filosofía árabe conservó siempre la marca de este origen; a cada paso se encuentra en ella la influencia de los alejandrinos. Aunque Plotino haya sido desconocido por los musulmanes,<sup>6</sup> nada más semejante a la doctrina de las *Ennéadas* que ciertas páginas de Avempace, Averroes y Ibn-Gebirol (*Avicbron*). Ciertamente que las influencias venidas del Oriente pudieron combinarse con las de Alejandría; no es dudoso que el sufismo, que se tiene por originario de la Persia y de la India,<sup>7</sup> no haya tomado su parte en la formación de las teorías de la unión con el intelecto activo y de la absorción final.<sup>8</sup> Hay seguramente gran distancia del sectario indio al filósofo musulmán; mas lo propio del misticismo es confinar a un tiempo con la filosofía y con el fideísmo, y de dar la mano, tanto al racionalismo más absoluto como a la superstición más intemperante.

Así la filosofía árabe nos aparece, desde sus primeras manifestaciones, dotada de todos sus caracteres esenciales. Los títulos, única cosa que nos resta, de Alkindi (siglo ix) relativos al intelecto bastan para probar que profesaban ya, sobre este punto fundamental, las teorías que, más tarde, tomaron en la escuela tan grande importancia.<sup>9</sup> En Alfarabi (siglo x), esas doctrinas aparecen casi tan desarrolladas como en los escritos de Averroes. Las teorías místicas que poco después expuso Avempace en

<sup>5</sup> No he podido modificar este criterio, a pesar de las observaciones de Ritter y de Cetofanti.

<sup>6</sup> Vacherol (*Histoire Critique de l'École d'Alexandrie*, t. III, pág. 100) piensa que Plotino debió ser traducido al árabe. Empero poseemos los informes más exactos sobre los autores griegos que fueron traducidos a esta lengua, y en ellos no figura Plotino. Verdad es que Haarbrücker (*Traducción de Schahrastani*, t. II, pág. 192, 429) cree que el autor llamado por Schahrastani «el Maestro Griego» (*al-scheick al-Yaunani*) no es otro que Plotino. Mas cualquiera que sea el autor así designado, es indudable que Schahrastani no le conocía sino por extractos muy incompletos.

<sup>7</sup> Véase sobre este punto, aun controvertido, a Weber, *Histoire de la Littérature Indienne*, pág. 359 (trad. Sadous). Sprenger, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1856, vol. XXV, pág. 133 y siguientes.

<sup>8</sup> Véanse sobre el sofismo los trabajos de Tholuck, Sacy, Hammer y Allioli, en el tomo XII de las *Memorias de la Academia de Baviera*.

<sup>9</sup> Flügel, *Al-Kindi*, pág. 20 (Leipzig, 1857), en el tomo I de las *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*.



el *Régimen del Solitario*, se encuentran íntegras en Alfarabi. El fin del hombre es entrar en una unión cada vez más estrecha con la razón (el intelecto activo). El hombre es profeta desde que cae todo velo entre él y este intelecto. Semejante felicidad no puede esperarse más que en esta vida; el hombre perfecto encuentra aquí abajo su perfección: todo lo que se dice de un más allá no es más que fábula.<sup>10</sup> Pero en Avicena es donde hay que buscar la expresión más completa de la filosofía árabe. Siendo Dios la unidad absoluta, no puede ejercer acción inmediata sobre el mundo ni entrar en la corriente de las cosas particulares; centro de la rueda, deja la periferia rodar a su arbitrio. La perfección del alma racional es convertirse en el espejo del universo, a lo que llega por la purificación interior y por la perfección moral, que prepara el limo en que debe impregnarse el divino intelecto. Hay, sin embargo, hombres que no tienen necesidad del estudio ni del ascetismo para recibir la iluminación del intelecto. Estos favorecidos de Dios son los profetas. En general, Avicena parece filosofar con cierta sobriedad. El mismo Averroes<sup>11</sup> le reprocha amargamente el no saber tomar un partido, y de conservar siempre el justo medio entre los teólogos y los filósofos. Admite que la personalidad humana se conserva después de la muerte y tiende a detenerse en la vía del panteísmo, colocando el mundo en la categoría de lo posible. Esta distinción de lo posible y de lo necesario es el fondo de la teoría de Avicena y la base sobre la que quiere establecer la personalidad divina. Averroes<sup>12</sup> añade, sin embargo, que, según otros, Avicena no admitía la existencia de ninguna substancia separada, y que su verdadera opinión sobre Dios y la eternidad del mundo debía buscarse en la *Filosofía Oriental*, en que identificaba a Dios con el universo.

Contra Avicena, sobre todo, fue contra quien dirigió Algacel su *Destrucción de los filósofos*. Algacel es, sin disputa, el espíritu más original de la escuela árabe.<sup>13</sup> Nos ha dejado, en un curioso libro,<sup>14</sup> sus confesiones filosóficas y el relato de su viaje a través de los diferentes

<sup>10</sup> Véase la noticia sobre Alfarabi en la pág. 341 y siguientes de las *Mélanges* de Munk, y en general las excelentes noticias, antes insertadas en el *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, y que el sabio autor ha reunido en aquel volumen. Las miras de conjunto de Ritter, en el tomo III de su *Geschichte der Christlichen Philosophie*, t. III, lib. XI, cap. I, están también llenas de exactitud.

<sup>11</sup> *Physica*, l. II, pág. 27 (edición de 1553).

<sup>12</sup> *Destructio destructionis*, X, al final. Tofaïl, *Philosophus Autodidactus*, proemio. Rogerio Bacón (*Opus Majus*, pág. 46, ed. Jebb) ha conocido la existencia de esta *Filosofía Oriental*, y la presenta también como la expresión del último pensamiento de Avicena.

<sup>13</sup> Véase la sabia monografía de Gosche, *Ueber Ghazzâlis Leben und Werke*, que es un extracto de las *Memorias de la Academia de Berlín* de 1858.

<sup>14</sup> Publicado por Schmoelders en su *Essai sur les Écoles Philosophiques chez les Arabes*. Pallia (*Mémoires de l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, t. I,



sistemas de su tiempo. No habiéndole satisfecho ninguno, fue a parar al escepticismo; pero no pudiendo éste retenerle tampoco, se precipitó en la ascética y quiso aturdir su pensamiento con las danzas místicas de los *sufis*. Llegado aquí, se detiene ante la muerte y el anonadamiento. Los que, después de haber filosofado, abrazan el misticismo desesperando de su causa, son de ordinario los enemigos más intolerantes de la filosofía. Algacel, una vez convertido en *sufí*, emprendió la tarea de probar la impotencia radical de la razón, fundando la religión sobre el escepticismo, mediante una maniobra que ha seducido siempre a los espíritus más ardientes que sabios. En esta lucha desplegó una perspicacia verdaderamente sorprendente. Muy particularmente la crítica del principio de causalidad dió color a su ataque contra el racionalismo. Hume no ha dicho más. No percibimos más que la simultaneidad, nunca la causalidad. La causalidad no es más que la voluntad de Dios en cuanto hace que dos cosas se sigan ordinariamente. Las leyes de la Naturaleza no existen, o no expresan más que un hecho habitual; Dios solo es inmutable. Como se ve, esto era la negación de toda ciencia. Algacel fue uno de esos espíritus extraños que no abrazan la religión sino como una manera de ultrajar la razón. Por lo demás, corrieron rumores desfavorables sobre la rectitud de sus sentimientos. Averroes<sup>15</sup> pretende que atacó a la filosofía para complacer a los teólogos y desvirtuar las suposiciones que se habían levantado contra su ortodoxia. Moisés de Narbona nos informa que había compuesto para sus amigos un pequeño escrito secreto en que daba la solución de las objeciones que había presentado al público como insolubles;<sup>16</sup> este escrito se encuentra, efectivamente, en hebreo en la biblioteca de Leyde.<sup>17</sup> Tofail<sup>18</sup> marca sus perpetuas contradicciones y prueba con evidencia que había compuesto obras esotéricas en las que profesaba doctrinas muy diferentes de las que ofreció al vulgo. «Acepta lo que ves —decía— y deja lo que has entendido; cuando el sol se levanta, te dispensa de contemplar a Saturno.»

Algacel ejerció una influencia decisiva sobre la filosofía árabe. Sus ataques produjeron el efecto ordinario de las contradicciones e introdujeron en las opiniones de los adversarios una precisión hasta entonces desconocida. Avempace fue el primero que se esforzó en rehabilitar contra él la autoridad de la razón. Algacel había humillado la ciencia y

pág. 165 y sigs.), había comenzado a dar su análisis. Véase en la *Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft*, 1853, pág. 172 y siguientes, el análisis de otro tratado de Algacel por Hitzig.

<sup>15</sup> *Destructio destructionis*, prólogo y disputa III, fo. 84 (edición de 1560).

<sup>16</sup> Delitzsch, *Catalogum Coddici Hebroeorum Bibliothecae Lipsianae*, nº 26.

<sup>17</sup> Steinschneider, *Catalogum*, pág. 46.

<sup>18</sup> Pococke, *Philosophus Autodidactus*, proemio, pág. 19 y sigs.



pretendido que el hombre no llega a la perfección si no es renunciando al ejercicio de sus facultades naturales. Avempace, en su célebre tratado del *Régimen del Solitario*,<sup>19</sup> intenta probar que por la ciencia y por el desenvolvimiento activo de sus facultades es por donde llega el hombre a identificarse con el intelecto activo. A esta teoría psicológica unía una teoría política, una especie de utopía o modelo ideal de sociedad en que el hombre llegaría sin esfuerzo a esa identificación. El triunfo del alma racional sobre la parte animal es el fin de los esfuerzos de la vida moral. El acto de la inteligencia se opera por las formas inteligibles que llegan al intelecto material o pasivo y que reciben después del intelecto activo forma y realidad. Cuando el hombre, por el estudio y la especulación, llega a la plena posesión de su conciencia, posee el *entendimiento adquirido*; el círculo de la evolución humana queda acabado y al hombre sólo le resta morir.

Este racionalismo elevado es también el fondo de la doctrina de Ibn-Tofail (el Abubacer de los escolásticos). Su novela de *Hayy-Aben-Yadkan*, especie de Robinsón psicológico, publicada por Pococke bajo el título de *Philosophus Autodidactus*, tiene por objeto mostrar cómo las facultades humanas llegan por su propia fuerza al orden sobrenatural y a la unión con Dios. El *Autodidacto* es un peripatético místico al modo alejandrino. Hay algún pasaje que parece literalmente traducido de Jámblico. De todos los monumentos de la filosofía árabe, es acaso el único que pueda ofrecernos algo más que un interés histórico. De ahí su fortuna singular; traducido al inglés, al holandés, al alemán, el *Hayy-Aben-Yadkan* se ha visto adoptado por los cuáqueros como un libro edificante.

Así, la filosofía, agotada en Oriente, adquiere un nuevo brillo en la España musulmana por Avempace y Tofail, pero al mismo tiempo se impregna de un tinte mucho más pronunciado de misticismo. Por otra parte, antes de esos grandes hombres, el panteísmo peripatético había tenido en España un ilustre representante, cuya existencia había sido un enigma para los escolásticos, que lo citan a cada página, y para la crítica moderna, que hasta estos últimos años no había logrado sacarlo del misterio. Munk<sup>20</sup> ha prestado un servicio eminente a la historia del espíritu humano demostrando que aquel Avicebrón, que jugó tan gran papel en la filosofía cristiana de la Edad Media, no era otro que el judío Salomón ben-Gabirol,<sup>21</sup> de Málaga, renombrado en la Sinagoga como himnógrafo.

<sup>19</sup> Véase el análisis que ha dado Munk, *Mélanges*, pág. 388 y sigs., según Moisés de Narbona.

<sup>20</sup> *Literaturblatt des Orients*, 1846, n.º 46, Leipzig.

<sup>21</sup> La transcripción misma del nombre no está fuera de las analogías: Ibn-Gebirol, Aben-Gebrol, Avicebron, como Ibn-Sina, Aben-Sina, Avicena.



fo,<sup>22</sup> y sobre todo, descubriendo en la Biblioteca Imperial<sup>23</sup> la traducción hebreaica y la traducción latina de la *Fuente de la Vida*. Pero Ibn-Gabirol no parece haber ejercido ninguna influencia sobre la filosofía árabe de su tiempo, ni aun sobre la de sus correligionarios.

## § II

La filosofía árabe se presenta ante nosotros con el carácter de una grande y excesiva uniformidad. En todos los filósofos cuya sucesión acabamos de presentar (*excepto Gazzali*), el método es el mismo, la autoridad es idéntica, la doctrina no difiere sino por el grado más o menos avanzado de desarrollo a que ha llegado. En las sectas religiosas derivadas del islamismo, es donde hay que buscar la variedad, la individualidad y el verdadero genio de los árabes.<sup>24</sup> Apenas había transcurrido un siglo desde la muerte del Profeta, cuando ya la disputa comenzaba a minar el dogma que había fundado. La libertad y la predestinación fueron el primer objeto en el cual se ejerció la actividad teológica. Los *kadaritas* (partidarios de la libertad) y los *djabaritas* (partidarios de la predestinación), sostuvieron la larga guerra de los textos y de la razón en este eterno campo de batalla. Los atributos de Dios fueron la segunda manzana de la discordia. El extremado rigor del monoteísmo que reina en el Islam, la atención constante en combatir los dogmas cristianos de la Trinidad y de la Encarnación, en repetir sin cesar: «Dios no tiene hijos; Dios no tiene madre; Dios no engendra; Dios no es engendrado», hizo trabajar mucho en este sentido a los espíritus. Unos (los *moattiles*), negando a Dios todo atributo positivo y susceptible de ser referido a las criaturas, hacían de Él un ser abstracto, del cual no se podía afirmar nada. En general, los filósofos y las sectas filosóficas, por oposición a las hipóstasis del Dios de los cristianos, eran de esta opinión y negaban los atributos distintos de la esencia divina. Otros, tales como los *sifatites* (partidarios de los atributos) y los *teschbihitas* (asimiladores), hacían a

<sup>22</sup> Ewalt y Dukes, *Beitrage zur Geschichte der Auslegung des Alte Testament*, art. «Ibn-Gabirol». Jellinek, *Beitrage zur Geschichte der Kabbala*, Leipzig, 1842, pág. 26.

<sup>23</sup> El doctor Seyerlen ha descubierto después, en la Biblioteca Mazarina, un nuevo ejemplar del *Fons Vitæ*. *Theol. Jahrb.* de Baur y Zeller, t. XV, cuad. 4º y t. XVI, 1er. cuad.

<sup>24</sup> Sobre las sectas musulmanas, véase a Pococke, *Specimen historiæ Arabum* (edición White, Oxford, 1806, pág. 17 del texto, 208 y siguientes, notas. El *Schahristani*, *Book of religions and philosophical sects*, publicado en árabe por Cuireton (Londres, 1846) y traducido por Haarbrücker (Halle, 1850-1851). Hadji-Khafta, *Introducción de su léxico bibliográfico*, t. I, págs. 64 y siguientes, y la obra de Schmœlder, que debe ser no obstante, consultada con alguna reserva.



Dios a imagen del hombre y se escalonaban en los diferentes grados del antropomorfismo. Los *ascharitas* se esforzaron en combinar las doctrinas de los *djabaritas* y los *sifatites* con algunas restricciones, para no caer en el fatalismo absoluto y en el antropomorfismo materialista. Para los *haschawitas*, por el contrario, Dios es un ser corporal, habitante en un lugar determinado. Está sentado sobre un trono, tiene pies y manos, etcétera.

Frente a este dogmatismo intemperante, el escepticismo se manifestaba en sectas indefinidamente variadas. Los *somanitas* rechazaban todo conocimiento adquirido por la especulación y no admitían sino lo que se toca y se ve; pasaban por malos creyentes. Los *talimitas*, por otro género de escepticismo, fundaban la certidumbre de la conciencia sobre la autoridad de un hombre infalible, el *sinam*. Se confundían casi con los *batinianos*, cabalistas musulmanes que buscaban la verdad en las letras y los números.<sup>25</sup> Por último, la misma incredulidad franca y declarada formaba sectas en el seno del islamismo; karmatas, fatimitas, ismaelitas, drusos, kaschiselimos, sectas de doble alcance que aliaban el fanatismo a la incredulidad, la licencia al entusiasmo religioso, la audacia del libre pensamiento a la superstición del iniciado y a la indiferencia del quietista. Tal es, en efecto, el carácter grotesco de la incredulidad musulmana. Flotando indecisa entre la secta religiosa y la sociedad secreta, encubre la más repugnante inmoralidad, la impiedad más declarada, bajo el velo de la iniciación. No creer nada y permitírsele todo: tal es su fórmula. Por lo demás, el carácter vago de las diversas denominaciones por las cuales los musulmanes designan a los incrédulos, no nos permiten señalar siempre bien el matiz de las opiniones que consideran como heterodoxas. Así, bajo el nombre de *zendik*,<sup>26</sup> se confundían las sectas infames y comunistas, salidas de Bardesana, de Mazdak, del maniqueísmo y los librepensadores (*ahl-el-tarkik*, los hombres de la evidencia), que no admitían sino lo que está probado. El pueblo apenas hace diferencia entre los que no creen lo que él. A veces los *zendiks* se asociaban al sabeísmo y a la idolatría.<sup>27</sup>

Tales eran los extraños productos de esta grande ebullición en que flotaron todos los elementos del islamismo del siglo II al VI de la hégira. Una teología liberal y racionalista, la de los motazelitas (disiden-

<sup>25</sup> De Sacy, *Chrestomatie arabe*, t. II, pág. 250.

<sup>26</sup> Sobre el origen de esta palabra, véase a *Zeitschrift der deutschen morgenlæendischen Gesellschaft*, 1852, pág. 408-409; 1853, pág. 103-104.

<sup>27</sup> Compárase con Sacy, *Expose de la religion des Druzes* y *Chrestomathie arabe*, t. I, pág. 306; t. II, págs. 96, 191, 205 y siguientes, y el mismo, traducción de la *Historia de los Sassanidas*, de Mirkhond, al final de *Las Antigüedades de Persia*, págs. 361 y siguientes. Véase también *Journal Asiatique*, octubre de 1850, pág. 344, y una interesante lección de Lenormand, sobre la incredulidad en el seno del islamismo. (*Questions historiques*, lección XVIII.)



tes), reunió algún tiempo a los espíritus moderados. El motazelismo representa, en el Islam, un protestantismo de la especie de Schliermacher. La revelación es un producto natural de las facultades humanas; las doctrinas necesarias a la salvación son del dominio de la razón; la razón basta para llegar a ellas, y en todo tiempo, aun antes de la revelación, se ha podido llegar a conocerlas. La escuela de Bassorah fue, bajo la protección de los Abasidas, el centro de este gran movimiento de reforma, cuya expresión más completa se encuentra en la gran *Enciclopedia de los hermanos de la sinceridad* (Ibuan-Asafa),<sup>28</sup> tentativa de conciliación entre la filosofía y el islamismo que no pareció satisfacer ni a los filósofos ni a los devotos.

Así, aparte del estudio de la filosofía griega, el islamismo se abría a la actividad de los espíritus racionales, que se designaba con el nombre de *Kalâm*, casi sinónimo de *Escolástica*.<sup>29</sup> El *kalâm*, cuya existencia es anterior a la introducción de la filosofía griega entre los musulmanes bajo Almamun,<sup>30</sup> no representa primero a ningún sistema particular. Tras este nombre se ocultó a veces una gran libertad de discusión.<sup>31</sup> Pero cuando el favor concedido a la filosofía puso en peligro los dogmas del islamismo, el oficio del *Kalâm* cambió, y consistió en adelante en defender con las armas de la dialéctica los dogmas atacados, poco más o menos como entre nosotros la teología, de dogmática que era primero, ha llegado a ser en nuestros días sobre todo apologética.<sup>32</sup> El objeto principal de los Motecallemin es establecer contra los filósofos la educación de la

<sup>28</sup> Véase el trabajo de Flügel sobre esta notable asociación en la *Zeischrift der deutschen morgenlœndischen Gesellschaft*, 1859, pág. 1 y siguientes. Cf. Gosche, *Ghâzzali*, pág. 240 y siguientes.

<sup>29</sup> *Kalâm* representa en árabe todos los matices de la palabra λογος. Sobre el origen y el sentido preciso de esta palabra, véase a Goldenthal en *Memorias de la Academia de Viena*, t. I, 1850, pág. 432. Delitzsch, *Anekdoten zur Geschichte der mittelalt Scholastik unter Juden und Moslemen*, pág. 292 y siguientes. Schmœlders, *Essai*, págs. 138, 139. Haarbrücker, *Trad. de Schahristani*, t. II, notas, pág. 390 y sigs. Munk, *Mélanges*, pág. 320 y siguientes. Motecallemin (participio derivado de la misma raíz) designa al teólogo dogmático, por oposición al *faquih*, teólogo casuista. La palabra θεολογοι, en Aristóteles *Metafísica*, l. XII, cap. VI, estaba traducida en la versión árabe de que se servía Ibn-Roschd por Motecallemin.

<sup>30</sup> Se encuentran vestigios desde el año 720 aproximadamente. Véase *Journal Asiatique*, abril-mayo 1859, págs. 379-80, nota. Según una tradición referente a este pasaje el *Kalâm* debe su origen a un copto convertido al islamismo.

<sup>31</sup> Véase el encantador relato de Al-Homaidi, traducido por Dozy (*Journal Asiatique*, julio 1853, págs. 92-93). Entre las cuestiones tratadas en la colección de las decisiones del abuelo de Ibn-Roschd (suplemento árabe núm. 398), las hay precisamente que versan sobre la ortodoxia de los Motecallemin.

<sup>32</sup> He aquí la definición que el *Tarifât* da del *Kalâm*; «Una ciencia, en la cual se diserta sobre la esencia de Dios, sus atributos y las condiciones de las cosas posibles, con arreglo a los cánones del Islam, para refutar la metafísica de los



materia, la novedad del mundo y la existencia de un Dios libre, separado del mundo y obrando sobre el mundo. El sistema de los átomos les pareció favorable para la polémica que querían sostener; lo escogieron. «Los átomos —decían— han sido creados por Dios; Dios podría destruirlos, y sin cesar crear otros nuevos: todo lo que existe es directamente obra suya. Las privaciones, accidentes negativos (la obscuridad, la ignorancia, etc.), son producidos por Dios en la substancia que los contiene, lo mismo que los accidentes positivos.<sup>33</sup> Así Dios crea la muerte, Dios crea el reposo, como crea la vida, como crea el movimiento. El alma misma no es más que un accidente que Dios continúa sin cesar. La causalidad no reside en las leyes de la Naturaleza; sólo Dios es causa. Dos hechos nunca se encadenan necesariamente uno con otro, y el conjunto del universo podría ser distinto de lo que es.» Tal es el sistema que los Motecallemin juzgaron mejor como opuesto al peripatetismo de los filósofos,<sup>34</sup> sistema muy endeble indudablemente, como todos los que son concebidos por las necesidades de la polémica, pero estaba recomendado por esa falsa apariencia de claridad que seduce al vulgo. Vamos a ver ahora cómo Ibn-Roschd, Maimónides y los últimos representantes de la filosofía árabe intentan un esfuerzo supremo contra este sistema, esfuerzo que no servirá más que para demostrar una vez más qué distancia hay entre las fórmulas con que se satisface la fe popular y las que la ciencia independiente se ve precisada a formular.

### § III

Hay que reconocer a la filosofía árabe, y con justicia, que ha sabido abordar con audacia y penetración los grandes problemas del peripatetismo y de que ha perseguido su solución con vigor. En eso me parece superior a nuestra filosofía de la Edad Media, que tendía siempre a empuqueñecer los problemas y a abordarlos por el lado dialéctico y sutil.

Ahora bien; todo el espíritu de la filosofía árabe, y por consiguiente, todo el Averroísmo, se resume en dos doctrinas, o como decía la Edad

filósofos.» (Edición Flügel, pág. 194; Leipzig, 1845). Ibn-Khaldoun da una definición semejante. (Sacy, *Chrestomatie arabe*, t. I, pág. 467.) Pero tales definiciones no concuerdan más que con la acepción más moderna de la palabra Kalam.

<sup>33</sup> Los motazelitas, que Ibn-Roschd asimila siempre a los Motecallemin, consideraban la misma privación como una substancia. Cf. *Destructio destructionis*, disput. III, pág. 119, vº.

<sup>34</sup> Véase la *Guía de los perplejos*, de Maimónides, capítulo LXXI y siguientes, t. I, págs. 332 y siguientes, 391 y siguientes. (Trad. Munk.) [Nos hemos permitido traducir *Guide des égarés*, por *Guía de los perplejos*, por considerar esta versión la más acorde con la intención y sentido de la obra. (G. W.)]



Media, en dos grandes errores, que están íntimamente ligados entre sí y constituyen una interpretación completa y original del peripatetismo: *la eternidad de la materia y la teoría de la inteligencia*. La filosofía nunca ha propuesto más que dos hipótesis para explicar el sistema del universo: de una parte, Dios libre, personal, poseedor de los atributos que lo determinan, providencia, causalidad del universo transferida a Dios, alma humana substancial e inmortal: de otra, materia eterna, evolución del germen por su fuerza latente, Dios indeterminado, leyes, naturaleza, necesidad, razón, impersonalidad de la inteligencia, inmersión y reabsorción del individuo. La primera hipótesis se basa en una idea demasiado exaltada de la individualidad; la segunda, en una perspectiva demasiado exclusiva del conjunto. La filosofía árabe, y en particular la de Ibn-Roschd, se coloca de la manera más decidida en la segunda de estas categorías.<sup>35</sup>

El problema del origen de los seres es el que preocupa más a Ibn-Roschd: se repite en todos sus escritos, y siempre con nueva insistencia. Pero en ninguna parte lo ha tratado con más extensión que en el XII libro de la metafísica. «Hay — dice — sobre el origen de los seres dos opiniones opuestas, entre las cuales existen otras intermediarias: unas explican el mundo por la evolución, otras por la creación. Los partidarios de la evolución dicen que la generación no es más que la salida a luz y en cierto modo el desdoblamiento de los seres; el agente en esta hipótesis no tiene otra función que hacer surgir los seres unos de otros y distinguirlos;<sup>36</sup> es, pues, evidente que sus funciones se reducen a las de motor. En cuanto a los partidarios de la creación, dicen que el agente produce el ser, sin que necesite para eso de una materia preexistente. Esta es la opinión del Motecallemin de nuestra religión y de la de los cristianos, por ejemplo, de Juan el Cristiano (Juan Philopon), que pretende que la posibilidad del ser creado no reside más que en el agente. En cuanto a las opiniones intermedias, redúcense a dos, pero la primera admite a su vez dos caracteres bastante diversos. Estas opiniones están de acuerdo en un punto, en que la generación no es más que una transmutación de substancia, que toda generación supone un sujeto y que nada se engendra sino por su semejante. Según la primera de estas opiniones, el agente crea la forma e imprime esta forma a una materia existente. Entre los partidarios de esta opinión unos separan por completo el agente de la materia y lo llaman *el dador de las formas*; esta es la opinión de Ibn-Sina;<sup>37</sup> otros sostienen

<sup>35</sup> Ibn-Sabín definía a Dios como «la realidad de los seres». Nuestro manuscrito señala (suplemento árabe, 525, folio 40) panteístas en Egipto hacia el siglo X de nuestra era.

<sup>36</sup> Cf. *Metaphysica*, libro XII, f. 334, vº.

<sup>37</sup> Cf. *Destructio destructionis*, pars alt., disput. III, f. 350, vº.



que el agente tan pronto no está separado de la materia, así cuando el fuego engendra al fuego o el hombre engendra al hombre; como separado, cual sucede en la generación de los animales y de las plantas, que nacen de lo desemejante: tal es la opinión de Temiscio, y acaso de Alfarabi. La tercera opinión es la de Aristóteles; consiste en decir que el agente produce a la vez el compuesto de la materia y de la forma, dando el movimiento a la materia y transformándola hasta que todo lo que allí estaba sin potencia pase al acto. Según esta opinión, el agente no hace más que conducir al acto lo que estaba en potencia y realizar la unión de la materia y de la forma. Toda creación se reduce así a un movimiento, cuyo principio es el calor. Este calor, esparcido en el agua y en la tierra, engendra los animales y las plantas que no nacen de una semilla.<sup>38</sup> La Naturaleza produce todo eso con orden, con perfección y como si estuviese guiada por una inteligencia superior, aunque esté desprovista de inteligencia. Estas proporciones y esta energía productora, que los movimientos del sol y de las estrellas dan a los elementos, son lo que Platón llamaba las ideas. Según el sentir de Aristóteles, el agente no crea forma alguna, porque si la crease, algo podría salir de la nada. Esta es la falsa hipótesis con arreglo a la cual se representan las formas como creadas, que ha inducido a ciertos filósofos a creer que las formas son algo real y que hay un dador de formas; es la misma opinión que ha llevado a los teólogos de las tres religiones que existen en nuestros días a decir que algo puede salir de la nada.<sup>39</sup> Partiendo de este principio, los teólogos de nuestra religión han supuesto un solo agente que produce todos los seres sin intermediario, agente cuya acción se ejerce en el mismo instante por una infinidad de actos opuestos y contradictorios. Según esta hipótesis, el fuego no quema, el agua no humedece; todo tiene necesidad de una creación especial y directa. Además, cuando un hombre lanza una piedra, pretenden que el movimiento no pertenece al hombre, sino al agente universal.<sup>40</sup> Destruyen así la actividad humana. Pero hay una doctrina más sorprendente aún. «Si Dios puede hacer pasar algo del no-ser al ser, puede del mismo modo hacerlo pasar del ser al no-ser; la destrucción, como la generación, es obra de Dios; la muerte es una creación de Dios. Según nosotros, por el contrario, la destrucción es un acto de la misma naturaleza que la generación. Todo ser engendrado lleva en sí la corrupción en potencia. Para destruir, como para crear, el agente no tiene más que hacer pasar la potencia al acto. Así, pues, hay que poner siempre uno enfrente de

<sup>38</sup> La teoría de la generación espontánea por medio de la putrefacción y de la acción del sol está generalmente admitida por los árabes. Véase a Ibn-Tofail *El filósofo autodidacto*.

<sup>39</sup> Cf. *de caelo et mundo*, f. 197.

<sup>40</sup> Cf. *Destructio destructionis*, pars alt., disput. I.



otro la potencia y el agente. Si uno faltase, nada existiría o todo existiría en acto: dos consecuencias igualmente absurdas.»

Toda la doctrina de Ibn-Roschd, todo el fondo de su polémica contra los Montecallemîn está contenido en este pasaje esencial.<sup>41</sup> La generación no es más que un movimiento. Ahora bien; todo movimiento supone un sujeto. Este sujeto único, esta posibilidad universal es la materia primera, dotada de receptividad, pero despojada de toda cualidad positiva y apta para recibir las modificaciones más opuestas.<sup>42</sup> Esta materia primera no es susceptible de nombre alguno ni de ninguna definición. No es más que la simple posibilidad. Toda substancia es, pues, eterna por su materia, es decir, por su potencia de ser. Decir que una cosa pasa del no-ser absoluto al ser, es decir que posee una disposición que nunca ha tenido.<sup>43</sup> La materia no ha sido engendrada y es incorruptible.<sup>44</sup> La serie de las generaciones es infinita *a parte ante y a parte post*,<sup>45</sup> todo lo que es *posible* pasará al acto; de lo contrario habría algo inútil en el universo,<sup>46</sup> y luego, *en medio de la eternidad, no hay diferencia entre lo que es posible y lo que es*.<sup>47</sup> El orden no ha precedido al desorden, ni el desorden al orden. El movimiento no ha precedido al reposo, ni el reposo al movimiento. El movimiento es eterno y continuo, porque todo movimiento tiene su causa en un movimiento anterior.<sup>48</sup> El tiempo no existe sino por el movimiento. No medimos el tiempo sino por los cambios de disposición que observamos en nosotros mismos. Si el movimiento del universo se detuviese, cesaríamos de medir el tiempo, es decir, perderíamos el sentido de la vida sucesiva y del ser. No se mide el tiempo durante el sueño sino por los movimientos de la imaginación; cuando el sueño es muy profundo y el movimiento de la imaginación se extingue por completo, la conciencia del tiempo

<sup>41</sup> Véase también *Destructio destructionis*, disput. I, II, X. Ibn-Roschd se muestra más conciliador en los dos tratados sobre la unión de la teología y de la filosofía. Véase págs. 11 y siguientes, 79 y siguientes, del texto publicado por Müller.

<sup>42</sup> Zimara interpreta así el pensamiento de Averroes: *Materia est una secundum subjectum, et multa secundum potentias et habilitates ad recipiendum formas contrarias*. [La materia es única conforme al sujeto y múltiple conforme a la potencia y capacidad de recibir formas contrarias.] (*Solutio contradictionum*, [Solución de contradicciones], folio 62, edición de 1560.)

<sup>43</sup> *Physica*, f. I, pág. 18. *Ibidem*, l. VIII, 155.

<sup>44</sup> *Physica*, l. I, pág. 22. *Physica*, l. VIII, 194. *Metaphysica*, XII, 341, vº. *De Substantia Orbis*, l. IV, pág. 324, vº, 325.

<sup>45</sup> *Physica*, l. VIII, pág. 176 y siguientes.

<sup>46</sup> *Physica*, l. VIII, pág. 184.

<sup>47</sup> *Physica*, l. III, pág. 47.

<sup>48</sup> *Physica*, l. VIII, págs. 155-157. *De Coelo*, 197. *Epitome Metaph.*, l. IV, pág. 398. *De substantia orbis*, IV, 324. Cf. Aristóteles, *Metaphysica*, 246 (edición Brandis).



desaparece. El movimiento sólo constituye un antes y un después en la duración. Así, pues, sin el movimiento no habría ninguna evolución sucesiva, es decir, nada existiría.<sup>49</sup>

De ahí resulta que el motor no obra libremente, como pretenden los Motecallemin. Ibn-Sina, que les ha hecho tantas concesiones, ha imaginado, para complacerles, su clasificación de lo posible y de lo necesario. Coloca el mundo en la categoría de lo posible y supone que hubiera podido ser diferente de lo que es. Pero ¿cómo llamar posible aquello cuya causa es necesaria y eterna? La libertad supone novedad. Ahora bien; Dios no tiene razón de ser nuevo.<sup>50</sup> El mundo no hubiera podido ser ni más grande ni más pequeño de lo que es, porque sólo el capricho hubiera medido esta medida más bien que esta obra.<sup>51</sup> El azar no es causa eficiente sino rara vez y accidentalmente. Sin embargo, más justo es atribuir al azar los acontecimientos de este mundo, que todo el orden de los cuerpos celestes; así, Aristóteles trata más severamente a Demócrito y a los que sustentan la primera opinión que a los partidarios de la segunda.<sup>52</sup> Dios, por consiguiente, no conoce más que las leyes generales del universo; se ocupa de la especie y no del individuo,<sup>53</sup> porque si conociese lo particular, habría innovación perpetua en su ser. Por lo demás, si Dios gobernase, inmediatamente el mal del universo sería obra suya; o bien, habría que atribuirle la facultad de realizar lo imposible, lo cual sería admitir el principio de los sofistas.<sup>54</sup> La única opinión reverente hacia Dios es, pues, la que reduce su providencia a no ser más que la razón general de las cosas. Según esta hipótesis, todo lo que hay de bien en el mundo le es imputable, puesto que lo ha querido; el mal, por el contrario, no es obra suya, sino la consecuencia fatal de la materia que contraría sus planes.<sup>55</sup>

<sup>49</sup> *Physica*, l. IV, pág. 82 y siguientes. Este pasaje es uno de los más ingeniosos de Ibn-Roschd. Sobre el sueño desarrolla opiniones absolutamente análogas a la de Dugald Stewart.

<sup>50</sup> *Impossibile est quod actio nova fiat per voluntatem antiquam.* [Es imposible que la acción nueva se haga por una voluntad antigua.] (*Physica*, VIII, pág. 159.) Cf. *Destructio destructionis*, l. I, pág. 21, y pars. alt., l. I, pág. 333, vº.

<sup>51</sup> *De caelo et mundo*, 119, vº.

<sup>52</sup> *Expositio media in Physicam*, 202, vº y siguientes.

<sup>53</sup> *Destructio destructionis*, XI y XIII; *Metaphysica*, XII, 37.

<sup>54</sup> *Epitome Metaph.*, l. IV, pág. 399, vº (edición de 1560). *Destructio destructionis*, l. I, 341, vº.

<sup>55</sup> En la *Destrucción de la destrucción*, disput. III f. 101 y 102, Ibn-Roschd habla de la Providencia de manera vulgar y con una pompa de lenguaje que no es habitual en él; pero este pasaje parece haber sido considerablemente modificado por el traductor judío.



Hasta aquí Ibn-Roschd no me parece más que un intérprete fiel e inteligente del pensamiento de Aristóteles, expresado sobre todo en el I y VIII libros de la *Física* y en el XII de la *Metafísica*.<sup>56</sup> Como el ser, según Aristóteles, está compuesto de un elemento indeterminado (la materia) y de un elemento determinado (la forma), la materia se convierte, según esta opinión, en el infinito, en el fondo permanente de toda cosa. La materia es lo posible, y lo posible es lo eterno. Seguramente, era fácil de atacar la forma de este razonamiento, y con razón los Motecallemin replicaban: «Vuestro error es considerar la posibilidad como una cosa real. La posibilidad no tiene subsistencia alguna; es un puro concepto de nuestro espíritu, sin ninguna realidad». <sup>57</sup> Esto era perentorio contra la expresión algo grosera de la teoría aristotélica, pero no minaba la profunda verdad que sirve de base a esta teoría, a saber: la identidad del fondo permanente de las cosas, la eternidad del Océano del ser, en cuya superficie se marcan las líneas siempre oscilantes y variables de la individualidad.

#### § IV

La extremada sencillez con que concebimos el mundo invisible, nos ha puesto en la imposibilidad de formarnos idea del sistema mucho más complicado que se encuentra en las religiones y en las filosofías de la antigüedad. Eones, genios, *sephiroth*, *demiurgo*, *metatron*, etc., todo ha desaparecido desde que el inexorable Occam ha puesto en fuga a los dioses con su axioma escolástico: *No hay que multiplicar los seres sin razón*.

La filosofía árabe está lejos de ser tan sobria. Una numerosa jerarquía ocupa todo el intervalo entre Dios y el hombre. «El gobierno del universo — dice Ibn-Roschd — se asemeja al gobierno de una ciudad en que todo parte de un mismo centro, pero no todo es obra inmediata del soberano». <sup>58</sup> La profunda concepción de Aristóteles, ese dios del libro XII de la *Metafísica*, inmóvil, separado centro del universo que dirige y mueve el mundo sin verlo, por la atracción del bien y de la belleza; este newtonismo metafísico, tan sencillo, no satisface a los árabes. Nunca hubo dios tan determinado, tan aislado del mundo como el de Aristóteles. Si se aplica el nombre de panteísmo a las doctrinas que temen limitar a Dios, ninguna doctrina ha sido

<sup>56</sup> Cf. Aristóteles, *Metaphysica*, l. XII y VI (trad. Cousin, pág. 195 y siguientes); Brandis, *Aristoteles und seine Akademischen Zeitgenossen*, 2ª parte, pág. 905 y siguientes (Berlín, 1857).

<sup>57</sup> Schmoelders, *Essai*, pág. 159.

<sup>58</sup> *Destructio destructionis*, disp. III, fo. 121; *Epitome Metaph.*, t. IV, fo. 395.



más opuesta que la suya al panteísmo. Esta teodicea podía convenir a una escuela naturalista como la escuela peripatética: para simplificar su objeto y descartar todo lo que tenga visos de hipótesis, el naturalista quisiera señalar a Dios de una vez su puesto determinado y relegarlo lo más posible del campo de la experiencia. La escuela árabe no pudo plegarse a una condición tan sencilla. Hubo que agregar una especie de ministro a este rey invisible para ponerlo en contacto con el universo; de esta suerte, se llegó a algo análogo al *λογος προσωορικός* de Filón, imagen y manifestación de los poderes ocultos en las profundidades de la existencia infinita.

Lo pasivo nunca llega al acto sino por medio de una potencia activa,<sup>59</sup> y lo contingente no puede explicarse por una serie de causas hasta el infinito.<sup>60</sup> Indudablemente el círculo de las causas no podría detenerse en un momento dado. La lluvia sale de la nube, la nube sale del vapor, el vapor de la lluvia, la planta sale de la planta, el hombre sale del hombre por la corrupción del ser generador, sin que sea permitido en esta cadena continua tomar por punto de partida un momento más bien que otro.<sup>61</sup> ¿Dónde, pues, buscar la causa de lo múltiple? De lo uno no puede salir más que lo uno. Un solo ser puede ser el producto inmediato de Dios y estar en relación directa con Él. Este ser es la inteligencia primaria,<sup>62</sup> el primer motor de las estrellas fijas, especie de demiurgo, cuyo origen debe buscarse en el capítulo VII del libro XII de *Metafísica*, mal entendido y confinado con datos alejandrinos, y acaso, por una especie de compromiso del cual ofrecen inmensos ejemplos las sectas antagonistas, con la doctrina de las hipóstasis y del Verbo, que por esa parte tan enérgicamente eran combatidas. Esta inteligencia primaria, este primer motor, que es para Aristóteles el mismo Dios, no es para los árabes más que el primer agente del universo, a quien se aplican las magníficas expresiones con las cuales Aristóteles ha tratado de expresar el modo de acción de la inteligencia divina.<sup>63</sup> El Corán mismo proporciona argumentos para esta teoría, porque está escrito: *La primera cosa creada por Dios es la Inteligencia*. Platón, según Ibn-Roschd, no ha querido expresar otra cosa cuando dice en su estilo figurado que Dios creó los ángeles por la mañana, y que después de haberles dejado el cuidado de crear todo

<sup>59</sup> *Physica*, l. II, fo. 31. *Destructio destructionis*, disp. VI, fo. 150. Cf. Ravaisson, *Essai sur la metaphysique d'Aristote*, t. I, pág. 542 y siguientes.

<sup>60</sup> *Metaphysica*, l. II, pág. 50.

<sup>61</sup> *Destructio destructionis*, disp. IV, fo. 152, 158.

<sup>62</sup> *Epitome Metaph.*, tr. IV, fo. 395 y siguientes.

<sup>63</sup> Para convencerse, basta leer el *Epítome de la Metafísica*, tr. IV, fo. 396. En una ocasión, sin embargo, Ibn-Roschd parece identificar a Dios con la inteligencia primaria, porque dice que la Naturaleza nada tiene de superfluo (*Ibidem*, fo. 397).



lo demás, descansó.<sup>64</sup> Galeno ha entrevisto la misma verdad, cuando habla de esa forma informante, a la cual corresponde verdaderamente el nombre de creador.<sup>65</sup> Muchas sectas religiosas, más o menos impregnadas de gnosticismo, los talimitas, los batenianos, los sabeístas, profesaban una doctrina análoga y admitían la inteligencia como el primer impulso de toda criatura.<sup>66</sup>

«Como la naturaleza de los astros —había dicho Aristóteles— es cierta esencia eterna, y como lo que mueve es eterno y anterior a lo que es movido... es evidente que debe haber tantas esencias eternas de su naturaleza como planetas, hay, y que cada una debe estar inmóvil en sí... Una es la primera, otra es la segunda, en un orden correspondiente al movimiento de los astros entre sí».<sup>67</sup> «Una tradición procedente de la antigüedad más remota —dice en otra parte— y transmitida a la posteridad bajo la envoltura de la fábula, nos enseña que los astros son dioses y que la divinidad abarca toda la Naturaleza. Todo lo demás no es más que un mito. Pero si se desprende de aquí el principio para considerarlo en sí solo, a saber: que las primeras esencias son dioses, se pensará que son doctrinas verdaderamente divinas...».<sup>68</sup> Este extravagante dictamen, que parece una reminiscencia de Pitágoras o de Platón y que ha sorprendido a todos los comentaristas hasta el punto de que muchos críticos no han temido poner en duda la autenticidad del libro en que se encuentra,<sup>69</sup> fue el texto primitivo de la teoría de las inteligencias, que forma uno de los puntos más característicos de la filosofía de los árabes, y a la cual su sincretismo mezcló tantos elementos extraños. La hipótesis mecánica de Newton ha trastornado tan profundamente las ideas sobre el sistema del universo, que todas las concepciones de la antigüedad, de la Edad Media, del Renacimiento, del mismo Descartes, sobre *el mundo*, nos parecen hoy los sueños de otra época. Por muchos esfuerzos que hiciésemos, no renunciaremos nunca bastante francamente a nuestras ideas modernas para comprender, es decir, para no encontrar absurdos el *De caelo et mundo*, el tratado *Del mundo a Alejandro*, el *De substantia orbis*. La homogeneidad del universo era entonces mal compren-

<sup>64</sup> *Metaphysica*, l. XII, fo. 344. Cf. *Destructio Destructionis*, disp. XII y XV.

<sup>65</sup> *Destructio destructionis*, pars. alt., disp. III, fo. 350.

<sup>66</sup> Schmoelders, *Essai sur les écoles philosophiques des arabes*, pág. 202.

<sup>67</sup> *Metaphysica*, l. XII, cap. VIII (traducción Cousin, pág. 203, edición Brandis, pág. 251).

<sup>68</sup> *Ibid.* (trad. Cousin, pág. 212; edic. Brandis, pág. 254).

<sup>69</sup> Cf. Vacherot, *Theorie des premiers principes selon Aristote*, pág. 48 y sigs. (Caen, 1836). Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. I, pág. 103 y 104. Pierron y Zevort, *Métaphysique d'Aristote*, t. I, introd., LXXXVIII y LXXXIX, y t. II, pág. 361 y siguientes. Michelet, (Berlin) *Examen critique de la Métaphysique d'Aristote*, págs. 194-195.



dida; no se podía suponer que un mismo sistema se extendiese a todas las partes del mundo y que la misma ley que aquí determina el movimiento de un átomo presidiese las revoluciones de los cuerpos celestes. Ibn-Roschd no es, pues, responsable de lo que su teoría del cielo pueda tener para nosotros de grotesco y de inconcebible. El cielo a sus ojos es un ser eterno, incorruptible, todo en acto, simple, sin pesadez, movido por un alma.<sup>70</sup> En efecto, el movimiento circular no puede venir más que de un alma, no siendo susceptibles los cuerpos sino del movimiento de arriba abajo. El cielo no está compuesto de materia y de forma. No está en un lugar sino accidentalmente.<sup>71</sup> Es el más noble de los seres animados.<sup>72</sup> Infinito en cuanto a la duración, el movimiento del cielo no lo es en cuanto a la santidad.<sup>73</sup> Si una sola estrella viniese a agregarse al cuerpo estrellado, este cuerpo se detendría en el mismo instante, porque la medida de su fuerza es exactamente proporcionada a la masa, y si se detuviese un instante, el primer motor no podría ponerlo otra vez en movimiento: se corrompería por el reposo, y con él todos los seres cuya esencia consiste en moverse.<sup>74</sup> No es, pues, incorruptible y eterno por su naturaleza íntima, sino por la acción continuada del primer motor, y el Profeta ha podido decir con verdad: «Todo es corruptible excepto su faz».<sup>75</sup>

El cielo es, pues, en sentir de Ibn-Roschd, un ser vivo, compuesto de muchos orbes que representan los miembros esenciales de la vida, y en el cual el primer motor representa el corazón de donde irradia la vida para los demás miembros.<sup>76</sup> Cada orbe tiene su inteligencia, que es su forma, como el alma racional es la esencia del hombre; estas inteligencias, jerárquicamente subordinadas, constituyen la cadena de los motores, que propagan el movimiento de la primera esfera hasta nosotros. El deseo es el móvil al cual obedecen;<sup>77</sup> buscando lo mejor, se mueven sin cesar, porque el movimiento no es más que el ansia de lo mejor. Su entendimiento está siempre en acto y se ejerce sin desfallecimiento alguno fuera de la imaginación y de la sensibilidad.<sup>78</sup>

<sup>70</sup> *De substantia orbis*, cap. V; *De caelo et mundo*, fo. 67<sup>o</sup>.

<sup>71</sup> *Physica*, l. IV, fo. 66 y sigs.

<sup>72</sup> *De substantia orbis*, cap. VI.

<sup>73</sup> *De substantia orbis*, cap. III. *De caelo et mundo*, fo. 151.

<sup>74</sup> *De substantia orbis*, cap. VI. *De generatione et corruptione*, fo. 318.

<sup>75</sup> *De substantia orbis*, cap. VII.

<sup>76</sup> Zimara, *Solutio contradict.*, fo. 212.

<sup>77</sup> *Physica*, l. VIII, comm. 85. *De caelo et mundo*, f. 125. *Metaphysica*, XII, 337, 351.

<sup>78</sup> *De beatitudine animae*, cap. V. *Destructio destructionis*, disp. XVI, f. 325 y sigs. *De caelo et mundo*, fo. 127. *Physica*, IV, fo. 66 y siguientes. *Epitome Metaph.*, tr. IV, fo. 394.



Se conocen a sí mismos, y tienen conocimiento de todo lo que pasa en los orbes inferiores; la inteligencia primaria tiene, por consiguiente, conocimiento completo de todo lo que pasa en el universo. Así, pues, una hipótesis vaga, indecisa, sin conexión con el resto de la doctrina peripatética, ha llegado a ser en manos de los árabes una teoría de los primeros principios del universo, extravagante, hay que confesarlo, pero ingeniosamente encadenada en todas sus partes, y de la cual ha salido, como vamos a ver, toda su psicología, como una aplicación particular.

### § V

La teoría de Ibn-Roschd sobre las inteligencias planetarias no es más que un comentario amplificado del libro XII de la metafísica; su teoría del entendimiento humano no es más que el libro III del *Tratado del alma*, interpretado con la sutileza, las analogías aventuradas y la mezcolanza de las doctrinas místicas que caracterizan a la filosofía árabe. «Hay en el hecho del conocimiento dos elementos análogos a la materia o a la forma, es decir, un principio pasivo y un principio activo; en otros términos, hay dos intelectos uno *material pasivo* (παθητικός, εν δυναμει, δυνητος, δυναμενοξ); la otra, formal o activa (ων εντελεχεια ποιητικός); uno, susceptible de convertirse en todas las cosas al pensarlas; lo otro, que hace a las cosas inteligibles. Lo que obra es superior a lo que sufre; luego el intelecto activo es superior al intelecto en potencia. El intelecto activo es separado imperecedero (χωριστος, και απαθης, και αμιγης, τπ ουσια ων ενερχεια); el intelecto pasivo, por el contrario, es perecedero y no puede prescindir del intelecto activo. Ahora bien; el verdadero intelecto es el intelecto separado, y sólo éste es eterno e inmortal».<sup>79</sup>

De esta doctrina vemos ya salir una consecuencia que el mismo filósofo adivina y acepta. El intelecto en acto es anterior al intelecto en potencia. Y sin embargo, en el individuo, la potencia precede al acto.<sup>80</sup> No es, pues, en el individuo donde hay que buscar el intelecto activo, anterior en el tiempo al acto mismo del pensamiento. «No es cuando tan pronto piensa como no piensa, es solamente cuando está *separado*, cuando la inteligencia es verdaderamente lo que

<sup>79</sup> *De anima*, l. III, cap. V, § 1 (edición Trendelenburg, pág. 91; Jena, 1833; trad. Barthelémy Saint-Hilaire, pág. 302). Waddington-Kastus, *De la psicología de Aristóteles*, 212-213. Brandis, *Aristoteles und seine Academischen Zeitgenossen*, 2ª parte, pág. 1176 y siguientes.

<sup>80</sup> Η' δε κατα δυναμιν χρονω προτερα εν τω ενι, ολως δε ον χρονω (*Ibidem*, l. III, cap. V, § 2, edición Trendelenburg, pág. 91). Cf. *Metaphysica*, l. XII, cap. VI, 246 y sigs., edic. Brandis.



es». <sup>81</sup> El intelecto activo es impersonal, absoluto, separado de los individuos, participado por los individuos. Un paso aún, y se deberá decir que la inteligencia es única para todos los hombres y proclamar lo que Leibniz llama el *monopsiquismo*. Es la tesis averroísta. Aristóteles nunca se ha expresado sobre este punto, pero hay que confesar que Ibn-Roschd y los filósofos árabes, al atribuirle esta doctrina, no han hecho más que sacar la consecuencia inmediata de la teoría expuesta en el libro III *Del Alma*.

Otros pasajes confirman esta interpretación. <sup>82</sup> El entendimiento viene de fuera; es separable del cuerpo, eterno, impasible, divino; <sup>83</sup> hay en el alma, una substancia aparte, independiente, distinta del individuo, como lo eterno lo es de lo corruptible, <sup>84</sup> cuyo estudio pertenece al metafísico y no al físico. <sup>85</sup> Lo que resulta de todo eso es una teoría bastante análoga a la de Malebranche, una especie de razón objetiva e impersonal, que ilustra a todos los hombres y por la cual todo es inteligible. Esta es la interpretación de la mayoría de los comentadores griegos, de Alejandro de Afrodisia, de Temistio, de Filopón, <sup>86</sup> y de todos los árabes sin excepción.

Esta doctrina no está de acuerdo indudablemente con el espíritu general del peripatetismo. Pero no es la única vez que Aristóteles ha introducido en su sistema fragmentos de escuelas más antiguas, sin tomarse la molestia de conciliarlos con sus propias teorías. Es evidente que toda esta teoría del νοῦς está tomada de Anaxágoras. El mismo Aristóteles lo cita (libro III, capítulo IV, § 3), y Simplicio nos ha conservado un extenso fragmento de este filósofo que ofrece la más completa analogía con el pasaje del *Tratado del Alma* que intentamos explicar. <sup>87</sup> En el libro VIII de la *Física*, <sup>88</sup> se presenta expresamente la misma teoría como de Anaxágoras.

<sup>81</sup> *De anima*, l. III, cap. V, § 2.

<sup>82</sup> Λειπεται δε τον νουν μονον θυραθεν επεισειναι και θειων ειναι μονον (*De genere animalum*, l. II, cap. III, pág. 736, edic. Bekker). Cf. *De anima*, l. I, cap. IV, § 14.

<sup>83</sup> *De anima*, l. I, cap. IV, § 13.

<sup>84</sup> Εοικε ψυχης γευος ετερογ ειναι, και τουιο μονον ενδεχεται χωρι ζεοθαι, καθαπεο, τα αιδων του φθαρτου (*De anima*, l. II, cap. II, § 9). Cf. *Ibid.*, l. II, cap. III, § 7; *Metaphysica*, l. XII, cap. III.

<sup>85</sup> *De anima*, l. I, cap. I, § 11.

<sup>86</sup> Así lo entienden, entre los modernos, Trendelenburg, *Obra citada*, 175, 492. Ravaisson, *Obra citada*, I, 585 y siguientes. Brucker, *Obra citada*, III, 110. Tiedemann, *Geist der speculative philosophie*, IV, 147 y sigs.

<sup>87</sup> Νοος δε εστι απειρον και αυτοκρατες, και μεμικται ουβενι χρπματι, αλλα μονος αυτος εφ'εωτου εστι (Apud Trendelenburg, *Obra citada*, pág. 467).

<sup>88</sup> 'Αναξαγορας ορθως λεγει, τον νουν απαθπ φασκων και αμιγπ ειναι (*Physica*, l. VIII, cap. V).



En una ingeniosa tesis presentada a la Facultad de Letras de París,<sup>89</sup> se ha combatido la interpretación de Ibn-Roschd y se ha sostenido que el intelecto activo no es para Aristóteles más que una facultad del alma. El intelecto pasivo no es, pues, más que la facultad de recibir los *φαντασματα*; el intelecto activo no es más que la introducción de los *φαντασματα* y saca de ellos sus ideas generales. Así se ha hecho concordar la teoría expuesta en el tercer libro del *Tratado del alma* con la de los *Segundos analíticos*, donde Aristóteles parece reducir el oficio de la razón a la inducción que generaliza los hechos de la sensación. Claro es que no disimulo que Aristóteles parece considerar muchas veces el *νοῦς* como personal al hombre. La atención constante que pone en repetir que el entendimiento es idéntico a lo inteligible, que el entendimiento pasa al acto cuando se convierte en el objeto que piensa,<sup>90</sup> es difícil de conciliar con la hipótesis de una inteligencia separada del hombre. Pero es peligroso, a mi ver, hacer coincidir así forzosamente las diferentes opiniones de los antiguos. Los antiguos filosofaban muchas veces sin encerrarse en un sistema, trataban el mismo asunto según los puntos de vista que se les ofrecían o que les eran ofrecidos por las escuelas anteriores, sin preocuparse de las disonancias que pudiesen existir entre estos diversos trozos de teoría. No debe tratarse de ponerlos de acuerdo consigo mismos cuando ellos mismos se han preocupado poco de ellos. Eso equivaldría, como hacen ciertos críticos, a declarar interpolados todos los pasajes que no se pueden conciliar con los otros. La teoría de los *Segundos analíticos* y la del libro III *Del Alma*, sin contradecirse expresamente, representan, a mi juicio, dos opiniones radicalmente distintas y de diferente origen sobre la cuestión de la inteligencia.

Indudablemente, al traducir a lenguaje moderno la teoría del entendimiento, expuesta en el libro III *Del Alma*, y desprendiéndola de las formas demasiado substanciales del estilo aristotélico, se llega a una teoría del conocimiento bastante análoga a la que desde hace medio siglo ha ganado el asentimiento de todos los espíritus filosóficos. No consiste más que en hacernos replicar a Aristóteles: «Dos cosas son necesarias para el acto intelectual: 1ª, una impresión de fuera recibida por el sujeto pensante; 2ª, una *reacción* del sujeto pensante sobre el dato de la sensación. La sensación da la materia del pensamiento; el *νοῦς* o la razón pura da la forma. Pero este método de analogías es siempre peligroso. Los sistemas antiguos deben tomarse tales como son,

<sup>89</sup> Denis, *Rationalisme d'Aristote*, París, 1847.

<sup>90</sup> Αὐγαμει πως εστι τα γοπτα ο νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχεια οὐδεν, πριναν νοπ (*De anima*, l. III, cap. IV, § 11). Cf. *Metaphysica*, VII y IX. *De anima*, l. I, cap. III, l. II, cap. I; l. III, cap. V. Kastus, *Psychologie d'Aristote*, págs. 209, 284, 333. Ravaisson, *Métaphysique d'Aristote*, cap. I, págs. 116, 199.



y deben ser aceptados como curiosos productos del espíritu humano, sin que se deba tratar de interpretarlos con arreglo a las opiniones de la filosofía moderna.»

En resumen, la teoría peripatética del intelecto, tal como ha salido del trabajo de los comentaristas, se compone de cinco teoremas: 1º, distinción de los dos intelectos, activo y pasivo; 2º, incorruptibilidad de uno, corruptibilidad del otro; 3º, el intelecto activo concebido fuera del hombre, como el sol de las inteligencias; 4º, unidad del intelecto activo; 5º, identidad del intelecto activo con la última de las inteligencias mundanas. El pensamiento de Aristóteles no deja lugar a ninguna vacilación sobre los dos primeros teoremas; es suficientemente claro, sin ser indiscutible en lo que concierne al tercero. En cuanto a los dos últimos, son obra de los comentaristas que, por medio de inducciones o analogías, han creído poder completar la teoría del maestro.

## § VI

Los discípulos inmediatos de Aristóteles, Teofrasto, Aristófanes, Dinarco, Estratón, no parecen haberse preocupado mucho de la doctrina expresada en el libro III *Del Alma*. El alma no es para ellos más que la resultante de la organización de las partes del cuerpo: la teoría de la razón pura no podía admitirse en un sistema que tanto se inclinaba hacia el materialismo. En Alejandro de Afrodisia, por el contrario, esta teoría adquiere grandes amplificaciones. El intelecto pasivo, que en lo sucesivo se llama material ( $\sigma\upsilon\lambda\iota\kappa\omicron\varsigma\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$ ), no es nada en acto, pero lo es todo en potencia.<sup>91</sup> Porque no siendo nada por su propia fuerza antes de pensar, cuando se piensa se convierte en la cosa pensada. El intelecto material no es, pues, más que una aptitud ( $\epsilon\pi\iota\tau\pi\delta\epsilon\iota\omicron\tau\epsilon\iota\varsigma$ ) para percibir las ideas, semejante a una tablilla en la cual no hay nada escrito, o más bien, a lo que aun no está escrito en la tablilla, porque compararlo a la tablilla misma sería compararlo a algo substancial. Ahora bien; no es nada más que en potencia.<sup>92</sup> El hecho del conocimiento se efectúa por intervención de Dios, que se apodera de la facultad individual como de un instrumento. El intelecto activo es, pues, según Alejandro, el mismo Dios; pero Dios no entra con el alma sino en una relación pasajera; no es

<sup>91</sup> Trendelenburg, *De anima*, pág. 486.

<sup>92</sup> Εοικως πινακιδι αγραφω, μαλλον δε της πινακιδος αχσαφω, αλλου: τπ πινακιδι αυτπ αυτο γαρ το γραμματειον πςπ τι των οντων εστιν (Lug. cit.)



más que su causa motriz exterior; no le impide volver a sumergirse poco después en la nada.<sup>93</sup>

Alejandro de Afrodisia puede ser considerado como el primer autor de la inmensa importancia que la teoría del libro III *Del Alma* adquirió en los últimos siglos de la filosofía griega y durante la Edad Media. Temistio nos atestigua que ya en su época este pasaje había dado lugar a interminables controversias, y Filopón refuta a este propósito a todo un ejército de disidentes.<sup>94</sup> Para Temistio, como para Alejandro, el entendimiento separado está fuera del hombre. Ya se plantea claramente la cuestión de la unidad o de la multiplicidad del entendimiento. «Existe uno — dice — en su origen, es decir, en Dios; es múltiple por los individuos que en él participan, del mismo modo que de un centro único, el sol, se difunde una infinidad de rayos.<sup>95</sup> El intelecto pasivo aspira a unirse al intelecto activo, como toda cosa aspira a su perfeccionamiento. Simplicio no introdujo en la controversia ningún elemento nuevo. El intelecto pasivo es imperecedero, como todo lo que vive de la vida sucesiva. Cuando obra, se identifica con la cosa pensada.<sup>96</sup> Filopón es un espíritu original, pero un intérprete mucho menos fiel. El alma es, a su juicio, inmaterial, simple, inmortal. (θεια, και ασωματος, και απαθης). El entendimiento cuando está en acto, debe identificarse (εξομοιουσθα, ενυπαρχειν) con el objeto pensado. El νους no es otra cosa que la razón de la humanidad entera. «En efecto, el νους — dice Aristóteles — piensa siempre.» «Es decir — añade Filopón, — que la humanidad piensa siempre, como se puede decir, en un sentido que el hombre vive siempre, porque vive siempre la humanidad». <sup>97</sup> Por último, en el libro apócrifo de la *Teología* de Aristóteles, <sup>98</sup> la teoría del intelecto está presentada de una manera muy análoga a la que encontraremos entre los árabes. El oficio de la inteligencia activa es depurar los datos de la sensación para hacerla inteligible. Es el intermediario (el Verbo) por el cual Dios ha creado el mundo. Dios irradia en la inteligencia activa, está en el alma humana, el alma en el cuerpo, y así la vida divina desciende hasta la materia inanimada.

<sup>93</sup> Ravaisson, *Essai sur la Metaphysique d'Aristote*, t. II, pág. 302. Zimara, *Solutio contradict.*, fo. 176 y 178.

<sup>94</sup> Barthelemy Saint-Hilaire, *Traité de l'Ame*, pág. 305, nota.

<sup>95</sup> Trendelenburg, obra citada, pág. 493.

<sup>96</sup> Πας νους οταν ενερχπ, ο αυτος εστι τοις νοουμενοις, και εστιν απερ τα νοουμενα (*Ibid.*).

<sup>97</sup> Ου γαρ τον ενα τω αριθμω νουν λεγομεν αι νοειν, αλλ' οτι εν ολω τω κοσμω ο ανθρωπινους αι νοει (Trendelenburg, obra citada, pág. 490).

<sup>98</sup> Véase el excelente estudio que ha hecho Ravaisson, *Metaphysique d'Aristote*, t. II, pág. 542 y sig.



Por lo demás, es indudable que esta doctrina de la inteligencia única y universal ha sido exclusivamente propia de la escuela peripatética. Toda la antigüedad, desde Anaxágoras, había llamado *vous* al principio espiritual del universo.<sup>99</sup> Toda la escuela de Alejandría había admitido que las inteligencias universales proceden de la inteligencia universal.<sup>100</sup> Pero lo que más contribuyó a poner en boga la cuestión de la unidad de las almas fue el realismo grosero que los Padres de la Iglesia latina introdujeron en la psicología y su manera decisiva de oponer el cuerpo y el alma como dos substancias unidas.<sup>101</sup> San Agustín agita sutilmente esta cuestión, pero según su costumbre, se esquivo de responder a ella, en un curioso pasaje de su libro *De Quantitate animæ*.<sup>102</sup> Este pasaje fue citado en el siglo IX, y en la abadía de Corbie se convirtió en texto de una controversia bastante viva. Un fraile hibernés llamado Macarius Scotus pretendió deducir de él la doctrina del monopsiquismo y comunicó sus opiniones a otro hibernés de esta abadía, cuyo nombre no ha sido conservado. Ratramno, fraile de Corbie, uno de los escritores más conocidos del siglo IX, lo combatió primero en una carta dogmática; luego, a instancias de Odón, obispo de Beauvais, escribió contra él una obra que ha quedado inédita. Mabillon habla de él guiándose por un manuscrito de San Eloy de Noyon;<sup>103</sup> existen muchos otros en las bibliotecas de Inglaterra.<sup>104</sup> Retramno trata de herético a su adversario, más digno de ser reprimido por la autoridad que combatido por el razonamiento, y le hace decir que no hay en el mundo más que un solo hombre y una sola alma. «Error tan absurdo —añade,— que su autor debiera llamarse *Baccharius* y no *Macarius*». <sup>105</sup> Por lo demás, parece ser que esta doctrina no era

<sup>99</sup> Ciceron, *De divinitate*, l. I, cap. LII, Sallustio, *Bellum Jugurthinum*, cap. II. Virgilio, *Georgicon*, IV, 221; *Æneidos*, l. VI, pág. 724; *De mundo ad Alexandrum*, cap. VII.

<sup>100</sup> Cf. Ravaillon, obra citada, t. II, págs. 504-505, 534-535.

<sup>101</sup> Véanse sobre todo los escritos de Claudiano Mamert.

<sup>102</sup> Cap. XXXII (*Opera omnia*, t. I, pág. 434, edic. 1679).

<sup>103</sup> Mabillon, *Acta SS. Ordinis Sancti Benedicti*, sec. IV, parte II, prefacio, LXXVI y sigs.; *Annales Ordinis Sancti Benedicti*, t. III, págs. 139-140. Dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclesiastiques*, l. XIX, pág. 159. Dupin, *Bibliotheca ecclesiastica*, siglo IX, págs. 257-258. Fabricio, *Bibliotheca med. et inf. latina*, t. I, pág. 243; *Histoire littéraire de la France*, t. IV, pág. 258-259; t. V, pág. 350. Por inadvertencia ha escrito Fabricio *Marianus Scotus*, confundiendo así a nuestro hibernés del siglo IX con el benedictino de Fulde del XI. Mabillon y los autores de la *Historia literaria de Francia* proponen identificar a *Macarius Scotus* o con *Scoto Erigena* o con un *Macarius* a quien Rabano Mauro dedica su libro *Del cómputo*.

<sup>104</sup> *Catalog. mss. Angliae et Hiberniae*, mss. Coll. S. Bened. Cantabrig., número 1567; mss. Coll. Sydney-Sussex, núm. 734; mss. Coll. S. Trinit. apud Dubl. número 816.

<sup>105</sup> «*Quoniam non BEATUS, sed stultus et EBRIUS talia somniavit*» [Pues quien tales cosas soñó estaba borracho (*Baccharius*) y no bienaventurado (*Macarius*)].



rara entre los hiberneses. Una colección de cánones para la Iglesia hibernesa, que se encuentra en un manuscrito del archivo de San Germán (núm. 121, escrito en el siglo VIII),<sup>106</sup> contiene (folio 182-184) un capítulo sobre el alma, donde están curiosamente discutidas muchas cuestiones que parecen relacionarse con los errores de Macario. La misma doctrina está mencionada en Beda,<sup>107</sup> y se encuentra en el *Panteón* de Godofredo de Viterbo, atribuída a los maniqueos y a Platón.<sup>108</sup>

## § VII

Al desarrollar ciertas teorías con exclusión de otras fue cuando los árabes alteraron el conjunto del peripatetismo. Ahora bien; es muy notable que las teorías a las que así han concedido la preferencia son precisamente las que no aparecen en Aristóteles más que de una manera incidental y obscura. Ya hemos visto que una tesis aislada del libro XII *De la metafísica* se convierte en sus manos en el núcleo de un vasto sistema, abarcando a la vez su metafísica, su cosmología, hasta su psicología; esta vez es también una doctrina tomada por el peripatetismo de una escuela extranjera, poco de acuerdo con el espíritu de Aristóteles y cuya autenticidad ha sido discutida, la que va a ser el punto central de su filosofía.

Siendo la misión del entendimiento percibir las formas de las cosas, es preciso que esté absolutamente desprovisto de formas y sea como un cristal transparente que no deje pasar más que la imagen de los objetos.<sup>109</sup> Porque si hubiese formas propias, estas formas se unirían a las de los objetos percibidos y alterarían la verdad de la percepción. La inteligencia, considerada en el asunto, no es, pues, más que una pura receptividad. Pero detenerse ahí, como ha hecho Alejandro de Afrodisia, no es agotar el análisis del hecho del conocimiento. No basta conceder a la inteligencia una disposición vaga e indeterminada para

<sup>106</sup> Una parte de esta preciosa colección ha sido publicada por Dacheri (*Spicil.*, t. I, pág. 492) y otra parte por Martenio (*Thes. Anecd.*, t. IV), pero el capítulo de que hablamos aquí ha permanecido inédito.

<sup>107</sup> *Mundi contstitutio*, inter. *Beda Opera*, t. I, col. 397 (Basilea, 1563).

<sup>108</sup> Apud Pistorium, *German, rer. Script.*, t. II, col. 58.

<sup>109</sup> *Omne recipiens aliquid necesse est ut sit denudatum a natura recepti.* [Todo lo que admite algo es necesario que esté desprovisto de la naturaleza de lo admitido.] (*De anima*, fo. 160.) *Oculus si esset habens colorem, non esset possibile virtuti visivae recipere colores.* [Si el ojo tuviese color, no sería posible para la virtud visiva admitir colores.] (*De connexione intellecti abstracti cum homine*, fo. 358).



recibir las formas.<sup>110</sup> En efecto, concebimos el entendimiento vacío de toda forma; luego si no fuese más que una simple disposición para recibir las formas, concebiríamos la nada. «¡Cómo, Alejandro! — exclamó Averroes — ¿supones que Aristóteles no ha querido hablar más que de una disposición y no de un sujeto dispuesto? En verdad que me avergüenzo por ti de tal discurso y de tan singular comentario. Una disposición no es en acto ninguna de las cosas que es apta para recibir. Una disposición no es ni una substancia ni una cualidad de una substancia. Si, pues, Aristóteles no hubiese presentado el entendimiento sino como una aptitud para recibir formas, hubiese hecho de él una aptitud sin sujeto, lo cual es absurdo. Así vemos a Teofrasto, a Nicolás, a Temistio y a los demás peripatéticos permanecer fieles al texto de Aristóteles. Esta hipótesis no ha sido forjada por Alejandro: todos los teólogos de su época convinieron en rechazarla, y Temistio la desecha como un absurdo, muy diferente en eso de los doctores de nuestros días, en sentir de los cuales no se puede ser perfecto filósofo a menos de ser alejandrino.» Es preciso, pues, conceder al intelecto una existencia objetiva, y el acto del conocimiento sólo se efectúa con el concurso del intelecto subjetivo (intelecto pasivo o en potencia) y del intelecto objetivo (intelecto activo). El intelecto pasivo es individual y perecedero, como todas las facultades del alma que no se dirigen más que a lo variable; el intelecto activo, por el contrario, estando completamente separado del hombre y exento de toda mezcla con la materia, es único, y la noción de número no le es aplicable más que en razón de los individuos que de él participan.<sup>111</sup>

Sin estar expresada con la precisión que ahora exigimos en las investigaciones filosóficas, esta solución cumple las principales condiciones del problema y determina con suficiente claridad la parte del absoluto y de lo relativo en la cuestión del conocimiento. Las refutaciones que ha intentado hacer la Edad Media de la teoría de Averroes han inducido a falsedad, por regla general, como todas las refutaciones que tratan de tomar un sistema por su lado flaco en vez de

<sup>110</sup> *Dicere quot intellectus materialis est similis praeparationi quae est in tabula, non tabulae secundum quod est preparata, ut exposuit Alexander hunc sermonem, falsum est. [Decir que el intelecto material es semejante a la disposición que está en la tabla y no a la tabla en cuanto está dispuesta, tal como expuso Alejandro esta discusión, es falsa.] (De anima, f. 168-169).*

<sup>111</sup> *Necesse est ut sit anima non divisibilis ad divisionem individuorum, et ut sit etiam quid unum in Socrate et Platon. [Es preciso que el alma no sea divisible para la división de los individuos y también, que sea un algo único en Sócrates y en Platón.] (Destructio destructionis, pág. 349). Cf. De anima, l. III, pág. 160 y siguientes y los fragmentos del comentario sobre el alma (inéditos) que Munk ha traducido del árabe (Mélanges, pág. 445 y siguientes).*



tomarlo por su lado verdadero. Indudablemente si hay en el mundo un absurdo repugnante, es la *unidad de las almas*, como se ha fingido entenderla, y si Averroes hubiese podido alguna vez sostener a la letra tal doctrina, el Averroísmo merecería figurar en los anales de la demencia y no en los de la filosofía. Es el argumento sin cesar repetido contra la teoría averroísta por Alberto y Santo Tomás. ¡Cómo! ¿Una misma alma es a la vez cuerda y loca, alegre y triste? Este argumento, digo, que Aristóteles había previsto y refutado,<sup>112</sup> sería entonces perentorio, y habría bastado para barrer esta extravagancia del campo de la inteligencia humana al día siguiente de su aparición. Pero examinándolo más de cerca, se ve que no es ese el pensamiento de Averroes y que esta doctrina va asociada en su mente a una teoría del universo que no carece de elevación ni de originalidad.

La personalidad de la conciencia se ha revelado muy claramente a los árabes. La unidad de la razón objetiva les ha llamado mucho más la atención que la multiplicidad de la razón subjetiva. Convencidos, por otro lado, de que todas las partes del universo son similares y semejantes, han considerado el pensamiento humano en su conjunto como una resultante de las fuerzas superiores y como un fenómeno general del universo. Indudablemente en una filosofía que separa tan vagamente como la filosofía árabe el orden psicológico del orden ontológico y que no dice jamás precisamente si el campo de sus especulaciones está en el hombre o fuera del hombre, tal manera de expresarse tenía cierto peligro.

Quisiéramos que Averroes hubiese dicho más claramente de lo que lo ha hecho: «La unidad del entendimiento no significa otra cosa que la universalidad de los principios de la razón pura y la unidad de los principios de la constitución psicológica en toda la especie humana».<sup>113</sup> No se puede dudar, sin embargo, de que ése fue su pensamiento, cuando se le oye repetir sin cesar que el intelecto activo no difiere del conocimiento que tenemos del universo,<sup>114</sup> que la inmortalidad de

<sup>112</sup> *Destructio destructionis*, pars. alt., disp. III, fo. 350.

<sup>113</sup> *Anima quidem Socratis et Platonis sunt eadem aliquo modo et multae aliquo modo, ac si diceret: sunt eadem ex parte formae, multae ex parte subjecti earum... Anima assimilatur lumini et sicut lumen dividitur ad divisionem corporum, sic est res in animabus cum corporibus.* [En verdad, el alma de Sócrates y de Platón son en cierto modo una misma y en cierto modo son muchas, como si dijeras: son una misma por lo que atañe a la forma y muchas por lo que atañe al sujeto de ellas... Compárase el alma a la luz, y como la luz se divide para la división de los cuerpos, así sucede en el alma con el cuerpo.] *Destructio destructionis*, fo. 18, edic. de 1560.

<sup>114</sup> *Epistola de intellectu*, f. 67. *Et quia intellectus noster in actu nihil aliud est quam comprehensio ordinis et rectitudinis existentis in hoc mundo... sequitur de necessitate quod quidditas intellectus agentis hunc nostrum intel-*



la inteligencia designa la inmortalidad del género humano,<sup>115</sup> y que si Aristóteles ha dicho que la inteligencia no es tan pronto pensante como no pensante, esto debe entenderse de la especie que no desaparecerá jamás, y que en cualquier lugar del universo ejerce sin interrupción sus facultades intelectuales.<sup>116</sup> *Una humanidad viva y permanente*: tal parece ser, pues, el sentido de la teoría averroísta de la unidad de la inteligencia.<sup>117</sup> La inmortalidad del intelecto activo no es, por consiguiente, otra cosa que el renacimiento eterno de la humanidad y la perpetuidad de la civilización.<sup>118</sup> La razón está constituida como algo absoluto, independiente de los individuos, como una parte integrante del universo<sup>119</sup> y la humanidad, que no es sino el acto de esta razón, como un ser necesario y eterno.

De ahí también la necesidad de la filosofía, su oficio providencial y este extraño axioma: *Ex neccessitate est ut sit aliquis philosophus in specie humana*.<sup>120</sup> Porque toda potencia debe pasar al acto: de lo contrario, sería inútil. Es preciso que en cada momento de la duración y en cualquier punto del espacio, una inteligencia contemple la razón absoluta. Ahora bien; sólo por las ciencias especulativas disfruta el

*lectum nihil aliud est quam comprehensio harum rerum. [Epístola sobre la inteligencia: Y puesto que nuestro entendimiento en acto no es sino la comprensión del orden y de la corrección existente en este mundo... se sigue necesariamente que el ser (quidditas) del entendimiento que dirige nuestro entendimiento no es sino comprensión de estas cosas.]*

<sup>115</sup> De anima, l. III, f. 165 y 175 vº.

<sup>116</sup> De anima, l. III, f. 170 vº y 171.

<sup>117</sup> Esta es también la interpretación que propone Ritter (*Geschichte der christlichen Philosophie*, t. IV, pág. 148 y sig.) Jourdain (*Philosophie de Saint-Thomas d'Aquin*, II, 393) está equivocado al considerarla como gratuita.

<sup>118</sup> *Quemadmodum scientia et ipsum esse sunt quid proprium ipsi homini, et artes ipsae quibusdam modis propriis videntur inesse ipsi homini. Ideo existimatur universum habitatum non posse esse expers alicuius habitus philosophiae vet artium naturalium; quoniam licet in aliqua parte defuerunt ipsae artes, exempli gratia in quadra septentrionali terrae, non propterea reliquae quadrae privabuntur eis. [Así como la ciencia y el mismo ser son algo propio del hombre mismo, también las artes parecen pertenecer al hombre mismo por ciertos modos propios. Por eso se cree que el universo habitado no puede carecer de cierto ejercicio de la filosofía o de las artes naturales; ya que, aunque esas artes han faltado en alguna región, por ejemplo en la zona norte de la tierra, no por eso quedarán privadas de ellas las restantes zona...]* De anima, fo. 349.

<sup>119</sup> *Scientiae sunt aeternae et non generabiles nec corruptibiles, nisi per accidens; scilicet ex copulatione earum Socrati et Platoni; ... quoniam intellectui nihil est individuitatis. [Las ciencias son eternas, ni nacen ni perecen sino por accidente, o sea, por su unión con Sócrates y con Platón..., ya que el intelecto no tiene nada de individual.]* Destructio destructionis, fo. 349.

<sup>120</sup> De anima beata, fo. 354: Necesariamente ha de haber algún filósofo en la especie humana.



hombre de esta prerrogativa. El hombre y el filósofo son, pues, igualmente necesarios en el plan del universo.<sup>121</sup>

Tal es la original teoría desarrollada en el tratado llamado *De la felicidad del alma* y en las digresiones del comentario sobre el libro III *Del alma*. Verdad es que el lenguaje técnico del Averroísmo es mucho más complicado. Al comparar las diferentes expresiones por las cuales Averroes trata de designar los caracteres diversos de la cuestión del conocimiento, encontraríanse hasta cinco entendimientos: activo, pasivo, material, especulativo y adquirido. Sobre todo en lo que concierne al *entendimiento material*, el lenguaje de Averroes es difícil de conciliar con el de los comentaristas griegos y el de los demás filósofos árabes. Alejandro de Afrodisia, al crear la expresión de  $\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \upsilon\lambda\iota\chi\omicron\varsigma$  no trataba sin duda de designar más que el *entendimiento pasivo*, que representa la *materia* en la cuestión del conocimiento. En general, los árabes han tomado de igual modo el entendimiento material (*akl hayyoulari*) en el sentido de una capacidad de saber.<sup>122</sup> Averroes, por el contrario, presenta el entendimiento material como incorruptible, no engendrado, único, eterno, semejante en todo al entendimiento activo.<sup>123</sup> En el fondo, esta diferencia apenas estriba más que en las palabras, porque el mismo Averroes se ve obligado a reconocer, como Alejandro, que el acto primero de la inteligencia no es más que una posibilidad, una disposición en potencia, común por su esencia a todos los hombres, pero múltiple por accidente.<sup>124</sup> En cuanto al *entendimiento adquirido*<sup>125</sup> designa invariablemente la razón exterior que el hombre se ha apropiado, la razón impersonal, en cuanto participada por el ser per-

<sup>121</sup> *Et scias quod non est alia species quae apprehendat intelligibilia nisi homo. Similiter oportet ut inveniantur aliqua individua in specie hominis, quae apprehendant hunc intellectum ex necessitate.* [Y sabes tú que no hay otra especie que aprehenda lo inteligible sino el hombre. Del mismo modo, conviene que se encuentre algunos individuos de la especie hombre los cuales aprehendan necesariamente este intelecto.] Ibid., fo. 356.

<sup>122</sup> El *Tarifât* (edic. Fluegel, pág. 157) define la inteligencia material: *Mera facultas intelligibilia comprehendendi, meraque potentia, qualis in pueris deprehenditur.* [La simple facultad de comprender las cosas inteligibles y la simple capacidad como se percibe en los niños.] Cf. Schmoelders, *Documenta philosophiae arabum*, pág. 120.

<sup>123</sup> *De anima*, l. III, pág. 160 y sigs.; págs. 170 y 179.

<sup>124</sup> *De beatitudine animæ*, l. II. *De connexione intellectus abstracti cum homini*, pág. 358.

<sup>125</sup> *El-akl-bil-malket* (*intellectus balmelche*, en las traducciones latinas de Avicena) o *el-akl-el-mustafâd*. Munk, (*Guía de los perplejos*, l. I, pág. 307, nota. *Miscelánea*, pág. 450-51, nota) trata de establecer una diferencia entre estas dos últimas expresiones; pero la diferencia es muy ligera. Cf. *Tarifât*, obra citada. De Sacy, *Chresthometie arabe*, l. III, 489.



sonal. Por eso Averroes lo presenta como en parte corruptible y en parte incorruptible, según que provenga de Dios o del hombre.<sup>126</sup>

El defecto de este sistema es separar demasiado profundamente los dos elementos del fenómeno intelectual e introducir un agente cósmico en un problema que debe ser resuelto por la simple psicología. Levantar al hombre como una estatua enfrente del sol y esperar que la vida descienda para animarla, es esperar lo imposible. Todo sistema que coloca fuera del hombre el origen de la razón, se condena a no explicar nunca la cuestión del conocimiento. La psicología no debe dirigirse a ningún motor externo para llenar las lagunas de sus hipótesis. Averroes, por lo demás, no disimula las dificultades de su sistema. Si la inteligencia es única en todos los hombres, existe en todos en el mismo grado y el discípulo no tiene nada que aprender del maestro. Cuando un hombre percibe una cosa inteligible, todos la perciben al mismo tiempo que él; el hecho psicológico pierde toda individualidad. Del mismo modo que en los cuerpos celestes cada especie no está compuesta más que de un solo individuo, porque si cada especie no tiene más que un motor, la pluralidad sería tan ociosa como si un piloto tuviese muchos buques a sus órdenes, o un obrero muchos utensilios del mismo modo; si muchas almas no tienen más que un motor, hay superfetación en la Naturaleza. Además, la facultad de crear los inteligibles, que es propia del entendimiento activo, no existe siempre en el mismo grado en el hombre; nace y aumenta con el entendimiento adquirido o el entendimiento especulativo, y por eso Teofrasto, Temistio y otros han identificado el entendimiento especulativo y el entendimiento activo.<sup>127</sup> Ibn-Roschd responde con razón que la inteligencia activa, entrando en comunicación con un ser relativo, debe someterse a las condiciones de la relatividad; que la unión de la inteligencia con el alma individual no se efectúa ni por la multiplicación de la inteligencia ni por la unificación de los individuos, sino por la acción de la inteligencia sobre las imágenes sensibles, acción análoga a la de la forma sobre la materia; que esta unión no es otra cosa que la participación eterna de la humanidad en cierto número de principios eternos como ella. Estos principios, comunicándose con el ser corruptible, no contraen nada de su corruptibilidad; son independientes de los individuos y tan verdaderos en las regiones desiertas del globo como en aquellas donde hay hombres para percibirlos. Los tipos increados de Platón son quimeras si se entienden a la letra, pero tienen mucho de verdadero si se les interpreta en el sentido de la realidad objetiva de los universales. Así la inteligencia es a la vez única y

<sup>126</sup> *De anima*, l. III, pág. 165.

<sup>127</sup> *De anima*, pág. 161 y siguientes.



múltiple. Si fuese absolutamente única, se seguiría que todos no perciben más que el mismo objeto. Si se multiplicase con el número de los que saben, la comunidad de las inteligencias estaría destruída, la ciencia sería incomunicable. Por el contrario, si se sostiene a la vez la unidad del objeto y la multiplicidad de los sujetos, todas las objeciones están resueltas.<sup>128</sup>

### § VIII

El entendimiento pasivo aspira a unirse a la inteligencia activa, como la potencia llama al acto, como la materia llama a la forma, como la llama se lanza hacia el cuerpo combustible. Ahora bien; este esfuerzo no se detiene en el primer grado de posesión que se llama *intelecto adquirido*. El alma puede llegar a una unión mucho más íntima con la inteligencia universal, en una especie de identificación con la razón primordial. El intelecto adquirido sirvió para conducir al hombre hasta el santuario, pero desaparece en cuanto el fin ha llegado aproximadamente, como la sensación prepara la imaginación, y se desvanece en cuanto el acto de la imaginación es demasiado intenso. Así, el intelecto activo ejerce sobre el alma dos acciones distintas, una de las cuales tiene por objeto elevar la inteligencia material a la percepción de lo inteligible; la otra, arrastrarle más allá hasta la unión con los mismos inteligibles. El hombre, llegado a este estado, comprende todas las cosas por la razón que se ha apropiado. Hecho semejante a Dios, es en cierto modo todos los seres y los conoce tal cual son; porque los seres y sus causas no son nada fuera de la ciencia que de ellos tiene. Hay en cada ser una tendencia divina a recibir tanto de este noble fin como conviene a su naturaleza. El animal mismo participa de él y lleva en sí la facultad de llegar hasta el primero.<sup>129</sup> ¡Cuán admirable es este estado — exclama Averroes — y cuán extraño es este modo de existencia! Así no es al origen, sino al término de la evolución hu-

<sup>128</sup> *Ibidem*, pág. 163 y siguientes.

<sup>129</sup> *Cuilibet enti inest divina intentio, ut perveniat ad recipiendum tantum illius nobilis finis quantum competit suæ naturae. Itaque entibus, quae in ipsorum natura non habent nisi ut sint in hac essentia diminuta, ut bruta animalia, erit possibile habere in seipsis virtutes per quas in fine ascendent ad talem perfectionem qualis est primi entis simpliciter. [Hay en cualquier ser una tendencia divina, de tal modo que llega a percibir tanto de aquel noble fin cuanto corresponde a su naturaleza. Así, a los seres que por su propia naturaleza sólo son deficientes en esta esencia, les será posible tener en sí mismos las potencias por las cuales ascienden al fin a una perfección tal como es en absoluto la del ser primero.] De beatitudine animae, fo. 356.*



mana a donde se llega cuando todo en el hombre está en acto y nada en potencia.<sup>130</sup>

Tal es esta doctrina de la *unión* (*ittisál*),<sup>131</sup> o, como dicen los *sufís*, el problema de *nosotros* y de *tú*, base de toda la psicología oriental y objeto constante de las preocupaciones de la escuela árabigo-española. Hemos visto el importante lugar que ocupa en los escritos de Ibn-Bâdja y de Ibn-Tofail. Ibn-Bâdja le había consagrado dos tratados *ex profeso*, muchas veces citados por Averroes. Un carácter importante separa, sin embargo, la doctrina de Averroes de la de sus dos compatriotas. En Averroes, la unión se opera por el ascetismo, por procedimientos análogos a las virtudes unitivas (*αι ενιαται αρεται*) de Jámblico. En Ibn-Tofail desborda el misticismo. Se llega al *ittisál* por la operación del derviche, buscando el vértigo, encerrándose en una caverna, con la cabeza baja, los ojos cerrados, desterrando toda idea sensible.<sup>132</sup> El Oriente nunca ha sabido detenerse en el quietismo, en el límite de la extravagancia y de la inmoralidad. La identificación con la inteligencia universal mediante procedimientos exteriores ha sido siempre la quimera de las sectas místicas de la India y de la Persia. «Siete grados — dicen los *sufís* — llevan al hombre hasta el término final, que es la *desaparición de la desaparición*, el *nirvana* búdico,<sup>133</sup> donde el hombre llega, por el aniquilamiento de su personalidad, a decir: «¡Yo soy Dios!» La poesía misma llega a ser el eco de estos sueños. La absorción en Dios y la muerte de las criaturas es, bajo el velo de un ridículo alegorismo, el tema perpetuo de la escuela persa e indostana. «No vayas — dice Walí — a rogar a Avicena que te analice este amor; no conoce las reglas de este arte... Hay que suprimir todos los libros de moral, si el verdadero Platón (Dios) viene a profesar en tu escuela».<sup>134</sup>

Averroes permaneció siempre ajeno a estas locuras; es, sin duda alguna, el menos místico de los árabes españoles. Proclama muy en voz alta que no se llega a la unión sino por la ciencia. El punto

<sup>130</sup> *De anima*, fo. 180. *De beatitudine animae*, cap. III y IV. *Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine*. Munk, *Miscelánea*, pág. 452 y sigs.; véase el apéndice VI.

<sup>131</sup> Los *sufís* se sirven de las palabras *djam* o *ittihâd*, que designan una identificación más íntima aún.

<sup>132</sup> *Philosophus autodidactus*, pág. 151.

<sup>133</sup> Véase el brillante apólogo del Simorg, símbolo del ser universal resultante del concierto de los individuos. (*Notices et Extraits*, t. XII, pág. 311. *Journal des Savants*, enero de 1822, artículo de Sacy). Este apólogo constituye el fondo del poema panteísta de Feríd-Eddin-Attâr intitulado *Le langage des oiseaux*, cuyo texto persa ha publicado Garcin de Tassy, en la imprenta imperial (1857), y lo analiza bajo este título: *La poesie philosophique et religieuse chez les Persans* (París, 1857).

<sup>134</sup> *Obras de Wali*, publicadas por Garcin de Tassy, pág. VIII.



supremo de la evolución humana no es, a su juicio, sino aquel en que las facultades humanas se han llevado a su más alta plenitud. Dios es comprendido desde que por la contemplación el hombre ha rasgado el velo de las cosas y se ha encontrado frente a frente con la verdad trascendental. El ascetismo de los *sufís* es vano e inútil. El fin de la vida humana es hacer triunfar la parte superior del alma sobre la sensación. Hecho esto se consigue el paraíso, cualquiera que sea la religión que se profese. Pero esa felicidad es rara y está reservada solamente a los grandes hombres. No se obtiene sino en la vejez, por un perseverante ejercicio de la especulación, renunciando a lo superfluo, a condición de no carecer de las cosas necesarias para la vida. Muchos hombres no la disfrutaban hasta el mismo momento de su muerte, porque esta perfección está casi siempre en razón inversa de la perfección corporal. Habiendo esperado en vano Alfarâbi hasta el fin de sus días esta suprema felicidad, declaró que no era más que una quimera.<sup>135</sup> Pero la aptitud para la unión no es idéntica en todos los hombres; hay a este respecto una especie de gracia electiva y gratuita.

Esta teoría tiene su nombre en la historia de la filosofía: se llama el misticismo racionalista. Es la *ενωσις* [unión] de los alejandrinos; es la exageración de lo que Aristóteles había dicho con sabiduría y templanza sobre los efectos de la especulación, que nos aproxima a Dios y nos hace participar en su felicidad. Aristóteles basta siempre para explicar las doctrinas más aventuradas de la filosofía árabe. No se puede poner en duda que la teoría de la unión está calcada en la descripción de la vida divina tal como se lee en los capítulos VII y IX del libro XII de la *Metafísica*. El *νοῦς* piensa siempre, y siempre piensa el objeto más divino, que es el mismo. El pensamiento divino percibe el bien en un instante indivisible; es la actualidad de toda inteligencia, es decir, el soberano bien; porque pensar es la mayor felicidad y la cosa más excelente. Y lo que hay de admirable es que Dios disfrute eternamente de esta perfecta felicidad, de la cual no tenemos más que fugitivos resplandores.<sup>136</sup> En el libro X de la *Moral a Nicómaco*, la soberana felicidad de la vida según el espíritu, de la vida contemplativa, está descrita en términos aun más magníficos. «Pero una vida

<sup>135</sup> *De beatitudine animae*, fo. 355. *De connexione intellectus abstracti cum homine*, fo. 359 y 360. *Et quum Avennasar credidit in fine suorum dierum pervenire ad hanc perfectionem et non pervenit, posuit impossibile hoc et vanum, et dixit esse fabulas vetularum. Sed non est ut dixit vir iste.* [Y cuando Avenasar, al fin de sus días, creyó llegar a esta perfección y no llegó, lo dio por vano e imposible, y dijo que eran cuentos de viejas. Pero no es como ha dicho ese hombre.]

<sup>136</sup> Edic. Brandis, 249, traduc. Cousin, págs. 200 y 213. Cf. *De partibus animalium*, l. IV, cap. IX. Simon, *De Deo Aristotelis*, págs. 18-19.



así — añade Aristóteles — está acaso por encima de la humanidad, porque no disfrutamos de ella en calidad de hombres, sino a causa de lo que hay en nosotros de divino». <sup>137</sup> Así la individualidad y los límites de la Naturaleza humana eran escrupulosamente respetados.

A la teoría de la unión se liga muy íntimamente en el espíritu de los árabes la cuestión de la percepción de las sustancias separadas (τα κεχωρισμενα). Una cuestión que Aristóteles se ha planteado, y que no ha resuelto, ha sugerido a los árabes interminables conjeturas. Después de haber explicado cómo el νοϋς concibe las cosas abstractas, el filósofo añade: «Veremos más tarde si es o no posible que, sin estar separada de extensión, la inteligencia piense algo que esté separado de ella». <sup>138</sup> No es fácil decir en qué lugar Aristóteles ha cumplido su promesa. <sup>139</sup> Averroes intentó suplir su silencio en un tratado que ha permanecido inédito, pero cuya traducción hebreaica conservamos bajo este título: *Tratado de la inteligencia material o de la posibilidad de la unión*, y que dos filósofos judíos, José ben Sem Tob y Moisés de Narbona, han acompañado de comentarios. <sup>140</sup>

Los árabes, como los escolásticos, han entendido por los κεχωρισμενα de Aristóteles las inteligencias separadas, los ángeles, las esferas, el entendimiento activo. <sup>141</sup> La cuestión es, pues, saber si el hombre puede llegar por sus facultades naturales y experimentales al conocimiento de los seres invisibles. La respuesta de Averroes es afirmativa. Si el hom-

<sup>137</sup> *Moral a Nicómano*, l. X, caps. VII y VIII.

<sup>138</sup> *De anima*, l. III, cap. VII, § 8.

<sup>139</sup> Barthelemy Saint-Hilaire, *Traité de l'âme*, págs. 319-320. La misma laguna había llamado la atención de Santo Tomás: *Hujusmodi autem quaestiones* — dice en su tratado contra los averroístas (*Opera omnia*, t. XVII, pág. 99) —, *certissime colligi potest Aristotelem solvisse in his libris quos patet eum scripsisse de substantiis separatis, ex his quae dicit in principio XII Metaph.; quos etiam libros vidimus numero XIV (sic) licet nondum translatos in linguam nostram.* [Pero puede inferirse con la mayor certeza que Aristóteles ha resuelto semejantes problemas en esos libros que es manifiesto escribió acerca de las sustancias separadas; puede inferirse eso por lo que dice al comienzo del libro XII de la Metafísica; hemos visto también estos libros bajo el número XIV (sic), si bien no traducidos todavía a nuestra lengua.]

<sup>140</sup> Munk, *Mélanges*, págs. 437, 448 y sigs.

<sup>141</sup> Alberto, *De motibus animalium*, l. I, t. I, cap. IV. Santo Tomás, *Quaestiones disputatae de anima*, art. 16. *In quibusdam libris de arabico translatis, substantiae separatae, quas nos angelos dicimus, intelligentiae vocantur. In libris tamen de graeco translatis, dicuntur intellectus seu mentes.* (*Summa theologiae*, I, quaestio LXXIX, art. 10). [En algunos libros traducidos del árabe, las sustancias separadas que nosotros llamamos ángeles, se llaman inteligencias. Pero en los libros traducidos del griego se llaman entendimientos o mentes.] Véase también el tomo XV de los opúsculos de Santo Tomás (vol. XVII de sus obras): *De substantiis separatis seu de angelorum natura*. [Sobre las sustancias separadas o la naturaleza de los ángeles.]



bre — dice — no percibiese estas substancias, la Naturaleza hubiera obrado en vano, puesto que hubiera creado un inteligible sin inteligente para comprenderlo. «Razonamiento — dice Zimara —<sup>142</sup> que ha sido refutado por el doctor Angélico y el doctor Sutil».<sup>143</sup> «Es — prosigue Zimara — como si se razonase así: *Nullus homo currit; ergo nullum animal currit.*» [Ningún hombre corre; luego, ningún animal corre]. Pero Averroes era en esto perfectamente consecuente, puesto que sólo concedía al hombre la facultad de percibir los inteligibles, y puesto que, en su sentir, el entendimiento especulativo no se reflejaba sino en la humanidad. Esta cuestión, por lo demás, tenía para Ibn-Roschd una importancia mucho mayor que la que sus intérpretes le han concedido.<sup>144</sup> Siendo para él la razón un principio cósmico, distinto del individuo, un *κεχωρισμενον*, preguntar si el entendimiento individual puede percibir las substancias separadas, es poner en duda la facultad trascendente del espíritu humano. Negar este poder al hombre hubiera sido rebajar la razón a nivel inferior de la sensación, porque el entendimiento no hubiese existido más que en potencia, mientras que la sensación, aunque sólo se aplique a lo particular, existe siempre en acto.<sup>145</sup> El entendimiento está, por otra parte, en un paralelismo exacto con la sensación. Ahora bien; del mismo modo que en la sensación el agente exterior, la luz, por ejemplo, está separada del sujeto, del mismo modo en el entendimiento el intelecto agente es separado o abstracto; de suerte que la cuestión de saber si el intelecto puede comunicar con las substancias abstractas se reduce a saber si el ejercicio del intelecto es posible.<sup>146</sup>

<sup>142</sup> *Solutio contradictionum*, pág. 181 y siguientes.

<sup>143</sup> En efecto, Santo Tomás combate este razonamiento en su *Summa*, I, quæst. LXXXVIII, art. 1.

<sup>144</sup> *De anima*, III, disgr. II, pág. 175 y siguientes.

<sup>145</sup> *Formae intellectuales sunt intellectae potentia ad differentiam sensus, quoniam sensus est sensus in actu, quia sensatum est sensatum in actu, et per hoc sensus esset nobilior quam iste intellectus qui est in potentia quodammodo...* Sed materialis intellectus quamvis sit totus in potentia, tamen nobilior est sensu, et causa hujus est quod intellectus est universalis, et universale est in potentia, et sensatum est particulare et particulare est in actu. [Las formas del entendimiento se entienden conforme a su diferencia con la sensación, ya que la sensación es sensación en acto, puesto que lo percibido en la sensación es percibido en acto, y por eso la sensación será más noble que ese entendimiento que está en cierto modo en potencia... Pero el entendimiento material, aunque esté todo entero en potencia, no obstante, es más noble que la sensación; la causa de esto es que el entendimiento es universal, y lo universal está en potencia, mientras lo percibido en la sensación es particular y lo particular está en acto.] (Tratado inédito sobre la posibilidad de la unión, mss. de Venecia, 324; Biblioteca Imperial, Antiguos Fondos, 6.510, fo. 291 verso).

<sup>146</sup> *De beatitudine animae*, cap. III.



Ninguna filosofía ha insistido tan formalmente como la de los árabes en la existencia objetiva del intelecto ni ha sacado con una lógica tan rigurosa las consecuencias de este principio. Si la inteligencia está fuera de nosotros, ¿dónde está? ¿Cuál es este ser que nos hace lo que somos, que concurre más que nosotros mismos a nuestros actos intelectuales? Ni Aristóteles ni sus comentaristas han respondido a estas cuestiones, o mejor dicho, no han pensado en plantearlas. Con el libro XII de la *Metafísica* han intentado los árabes llenar esta laguna. Según ellos, el entendimiento agente forma parte de esta jerarquía de primeros principios que presiden a los astros y transmiten la acción divina al universo.<sup>147</sup>

El primero es el que preside a la esfera más remota; el último es el de la esfera más cercana a nosotros. El entendimiento activo viene después.<sup>148</sup> Hay que confesar, sin embargo, que este orden jerárquico no está completamente de acuerdo con la doctrina que se atribuye de ordinario a Averroes, y que se encuentra efectivamente expresada en el *Resumen de la Metafísica*, una de sus obras más importantes. Según esta doctrina, la inteligencia activa, ¿es idéntica a la última de las inteligencias planetarias, es decir, a la más vecina a la humanidad?<sup>149</sup> Los averroístas se separan, por lo demás, en este punto, de la doctrina de su maestro. Muchos llegaron a identificar el entendimiento activo con Dios, aunque Averroes haya combatido formalmente esta opinión en Alejandro.<sup>150</sup> Un punto está al menos fuera de duda: es que el entendimiento activo, común a todo el género humano, tal como lo entendía Averroes, no se parece en modo alguno al alma universal del mundo, que se encuentra en muchas escuelas de la antigüedad, en los estoicos, por ejemplo. Si la personalidad de cada hombre está gravemente comprometida por el sistema árabe, la individualidad del espíritu humano está más bien exagerada que desconocida, puesto que se transforma en un principio elemental, completamente distinto de los individuos.

Así, la filosofía de Averroes nos parece un sistema de naturalismo muy sólidamente concatenado en todas sus partes. El universo está constituido por una jerarquía de principios eternos, autónomos y primi-

<sup>147</sup> Cicerón había entendido ya así el pensamiento de Aristóteles (*Academicæ Quaestiones*, l. I, cap. VII).

<sup>148</sup> *Et hoc est quod vocatur Spiritus Sanctus*. [Esto es lo que se llama Espíritu Santo.] (*De beatitudine animae*, pág. 357). *Appellatur in lege Angelus* [Llábase en la ley Ángel.] (*Destructio destructionis*, pars. alt., cap. I, pág. 332). Cf. Steinschneider, *Catal. Lugd. Bat.*, pág. 75, nota.

<sup>149</sup> *Epitome Metaph.*, págs. 397, 398 (edic. de 1560). Cf. Zimara, *Tabula et dilucidationes in dicta Aristotelis et Averrois*. [Tabla y aclaraciones del pensamiento de Aristóteles y de Averroes.], pág. 75 (Venecia, 1565).

<sup>150</sup> Cf. Zimara, *Solutio contradictionum*, pág. 176.



tivos, vagamente ligados a una unidad superior. Uno de ellos es el pensamiento, que se manifiesta sin cesar en algún punto del universo, y forma la conciencia permanente de la humanidad.<sup>151</sup> Este inmutable pensamiento no conoce progreso ni regreso. El individuo participa de él en grados diversos; cuanto más perfecto, es tanto más feliz aquel a quien esta participación aproxima más a la plenitud. ¿Cuál será en este sistema la parte de la inmortalidad? La lógica no podía permitir a este respecto vacilación alguna.

### § IX

La extremada precisión con que el peripatetismo había separado los dos elementos del entendimiento, el elemento relativo y el elemento absoluto, debía llevarle a escindir la personalidad humana en la cuestión de la inmortalidad. A pesar de los esfuerzos del aristotelismo ortodoxo para atribuir al maestro una doctrina lo más conforme posible a las ideas cristianas, la opinión del filósofo a este respecto no puede ser dudosa.<sup>152</sup> La inteligencia universal es incorruptible y separable del cuerpo: el entendimiento individual es perecedero y acaba con el cuerpo.<sup>153</sup>

Todos los árabes han comprendido de esa manera el pensamiento de Aristóteles. La inteligencia activa sola es inmortal. Ahora bien; la inteligencia activa no es otra cosa que la razón común de la eternidad: sólo, pues, la humanidad es eterna. «La Providencia divina — dice el comentarista — ha concedido al ser perecedero la facultad de reproducirse, para consolarle y darle, a falta de otra, esta especie de inmortalidad».<sup>154</sup> A veces, es verdad, la opinión de Averroes puede entenderse en el sentido de que las facultades inferiores (sensibilidad, memoria,

<sup>151</sup> Así lo ha entendido muy bien Cremonini: *Putat Averroes speciem humanam esse veluti quandam sphaeram proportionem respondentem sphaeris celestibus, et putat quod singulae sphaerae conjuncta est intelligentia una ratione cujus talis sphaera movetur*. [Piensa Averroes que la especie humana es como cierta esfera que corresponde en proporción a las esferas celestes, y piensa que a cada esfera está unida una inteligencia, por cuya razón se mueve tal esfera.] (Codd. S. Marci Classis, VI, cod. 70).

<sup>152</sup> Cf. Barthélemy Saint-Hilaire, *Traité de l'âme*, prefacio, pág. XL y sigs. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. I, pág. 950.

<sup>153</sup> Τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίον (*De anima*, l. III, cap. V, § 2). Ἰπομένει... μὴ πᾶσα, ἀλλ' ὁ νοῦς πᾶσαν γὰρ ἀδυνατον ἰσως (*Metaphysica*, cap. III). Véase sin embargo, *Moral a Nicómano*, l. I, cap. XI; l. X, cap. VII.

<sup>154</sup> *Sollicitudo divina, quum non potuerit facere ipsum permanere secundum individuum, miserta est ejus dando ei virtutem qua potest permanere in specie*. [La sollicitud divina, como no pudo hacerle perdurar en cuanto individuo,



amor, odio),<sup>155</sup> no tienen otro ejercicio en la otra vida, mientras que las facultades superiores (la razón), sólo sobreviven a la disolución del cuerpo. Es poco más o menos la interpretación que Alberto y Santo Tomás daban al sentir de Aristóteles. Pero la doctrina constante de los filósofos árabes, que Averroes en general está lejos de dulcificar, debe servir para completar su pensamiento en este punto, que nunca ha tratado expresamente, hay que confesarlo. Ahora bien; la negación de la inmortalidad y de la resurrección, la doctrina de que el hombre no debe esperar otra recompensa que la que encuentra aquí en este mundo en su propia perfección, constituían la acusación principal que los guardianes de la ortodoxia, Gazzali y los Motecallemin, oponían a los filósofos.

No puedo explicar sino por una contradicción manifiesta ciertos pasajes de la *Destrucción de la destrucción*, donde, para no comprometer la filosofía ante sus adversarios, Averroes parece admitir la inmortalidad.<sup>156</sup> Ya he observado que no es en este libro donde hay que buscar el verdadero pensamiento de Averroes. El alma se presenta a veces como absolutamente independiente del cuerpo.<sup>157</sup> «La vista del viejo es débil, no porque su facultad visual esté debilitada, sino porque el ojo, que le sirve de instrumento, se ha debilitado. Si el viejo tuviese los ojos del joven, vería tan bien como el joven. El sueño da además una prueba evidente de la permanencia del *substratum* del alma, porque todas las operaciones del alma y todos los órganos que sirven de instrumentos a estas operaciones, están como aniquilados durante esta época, y sin embargo, el alma no cesa de ser. Así el sabio llega a compartir las creencias del vulgo sobre la inmortalidad. La inteligencia, por lo demás, no está unida a ningún órgano particular, mientras que los sentidos están localizados y pueden ser afectados en las diferentes partes del cuerpo de sensaciones contradictorias». Si no considerásemos más que este pasaje aisladamente, se hubiera intentado atribuir a Averroes sentimientos ortodoxos sobre la inmortalidad que la página siguiente desmiente.<sup>158</sup> Sostiene más resueltamente que nunca que «el alma no se divide según el número de los individuos; que es una, en Sócrates y en Platón; que la inteligencia no tiene individualidad alguna; que la individualización no proviene más que de la sensibilidad».

*se compadeció de él, dándole la virtud, que no puede perdurar en la especie.]* (De anima, fo. 133). Cf. Leibnitz, *Opera*, l. I, pág. 70, edic. Dutens. Munk, notas en la *Guía de los perplejos*, t. I, págs. 434-435.

<sup>155</sup> De anima, pág. 121.

<sup>156</sup> En el diálogo intitulado *Eudemo*, Aristóteles seguía de igual modo la opinión del vulgo sobre la inmortalidad.

<sup>157</sup> *Destructio destructionis*, pars. alt., disput. II, fo. 344 y siguientes.

<sup>158</sup> *Destructio destructionis*, pars. alt., disp. II, fs. 349, 350.



Sin embargo, no sin alguna razón muchos averroístas del Renacimiento, Nifo, por ejemplo, invocaron la teoría de la unidad de la inteligencia contra las negaciones absolutas de Pomponazzi. El mismo Averroes había tratado de conservar por este rodeo un simulacro de inmortalidad. Si el alma estuviese determinada e individualizada en el individuo, se corrompería con él como el imán con el hierro. La distinción de los individuos proviene de la materia; la forma, por el contrario, es común a muchos.<sup>159</sup> Ahora bien; lo que constituye la permanencia es la forma y no la materia.<sup>160</sup> La forma da el nombre a las cosas; un hacha sin cortante no es un hacha, sino un pedazo de hierro. Sólo por abuso puede llamarse hombre a un cuerpo muerto.<sup>161</sup> Luego, en cuanto pluralizado, el individuo desaparece; pero en cuanto representa un tipo, es decir, en cuanto que pertenece a una especie, es inmortal.

El alma individual no percibe, por lo demás, nada sin la imaginación. Del mismo modo que el sentido no es afectado sino en presencia del objeto, de igual manera el alma no piensa sino ante la imagen.<sup>162</sup> De donde se sigue que el pensamiento individual no es eterno, porque si lo fuese, las imágenes también lo serían. Incorruptible en sí mismo, el intelecto se hace corruptible por las condiciones de su ejercicio.

En cuanto a los mitos populares sobre la otra vida, Averroes no oculta la aversión que le inspiraban: «Entre las ficciones peligrosas — dice — hay que contar las que tienden a no hacer considerar la virtud sino como un medio de llegar a la felicidad. Desde luego, la virtud no es nada, puesto que uno no se abstiene de la voluptuosidad sino con la esperanza de ser recompensado con usura. El justo no respetará el bien de otro sino para adquirir el doble». <sup>163</sup> Además, censura enérgicamente a Platón por haber tratado de representar a la imaginación, en el mito de Har el Armenio, el estado de las almas en la otra vida. «Estas fábulas — dice — no sirven más que para falsear el espíritu del pueblo, y sobre todo el de los niños, sin tener ninguna ventaja real para mejorarlos. Conozco hombres perfectamente morales que rechazan todas estas ficciones y no ceden en virtud a los que las admiten». <sup>164</sup>

<sup>159</sup> *Destructio destructionis*, pars. alt., l. III, pág. 450. *Metaphysica*, l. VII, cap. XXVIII.

<sup>160</sup> *Continuum est non per suam materiam, sed per suam formam*. [Es continuo no por su materia, sino por su forma.] *De anima*, l. I, fo. 46; edic. 1574.

<sup>161</sup> *Ibid.*, l. II, fo. 42 y sigs. Zimara, *Solutio contradictionum*, fo. 193 vº, 194 (edic. 1560).

<sup>162</sup> *De anima*, l. III, fo. 160 y 174 (edic. 1550). *De sensu et sensibilibus*, t. VI, fo. 193, 194 (edic. 1560). *De beatitudine animae*, cap. III y I.

<sup>163</sup> *Paraphrasis in Rempublicam Platonis* [Paráfrasis de la República de Platón], 494 (*Opera omnia*, l. III, edic. de 1560).

<sup>164</sup> *Ibidem*, pág. 520.



La oposición de Averroes al dogma de la resurrección proviene asimismo de su antipatía hacia las fantasías demasiado precisas que se trata de formar sobre la otra vida. Las dificultades contra esa manera de entender la supervivencia del ser moral no eran nuevas. Ya los saduceos y los libre-pensadores que el *Talmud* llama epicúreos habían profesado a este respecto una franca incredulidad. Hay que ver en la Epístola I a los corintios (capítulo XV) la argumentación sutil y original que San Pablo les opone. En el Corán aparece, a cada página, la preocupación de las dificultades suscitadas por este dogma y de las objeciones con que tropezaba.<sup>165</sup> La misma inquietud se revela en toda la teología musulmana por el número de tratados de controversia que el asunto provoca; el grado de vivacidad de la apologética puede servir siempre, en efecto, para medir el esfuerzo que hace el espíritu humano, bajo la presión de un dogma, para librarse de él. En cuanto a los filósofos árabes, todos sin excepción rechazaban la resurrección como una fábula. Es una de las principales acusaciones que les dirige Gazzali.<sup>166</sup> La posición equívoca en que Averroes se encontraba enfrente de este adversario, le inspiró algunos de los arreglos que se imponen muchas veces los que defienden la libertad de pensamiento contra los ortodoxos. «Los primeros — dice <sup>167</sup> — que han hablado de la resurrección son los profetas de Israel después de Moisés, luego el Evangelio de los cristianos, después los sabeístas, cuya religión es, al decir de Ibn Hazm, la más antigua del mundo. El motivo que indujo a tantos fundadores de religiones a establecer este dogma, fue la eficacia que supusieron a esta creencia para moralizar los hombres y excitarlos a la virtud por la consideración de su propio interés... No acuso a Gazzali y a los Motecallemin de decir que el alma es inmortal, sino de pretender que el alma no es más que un accidente y que el hombre volverá a tomar el mismo cuerpo que ha sido presa de la podredumbre. No; tomará otro semejante al primero, porque lo que ha sido una vez corrompido no puede volver a la vida. Estos dos cuerpos no forman más que una sola cosa, considerados en cuanto a la especie, pero son dos en cuanto al número. Aristóteles lo ha dicho en las últimas líneas de *De la generación y de la corrupción*: el ser corruptible no puede volver a ser jamás idéntico a sí mismo, pero puede volver a la variedad específica de que formaba parte. Cuando el aire sale del agua y el agua sale del aire,

<sup>165</sup> Véase sobre todo LI, 57. Parece casi la traducción del pasaje citado de San Pablo.

<sup>166</sup> Véase el tratado traducido por Schmoelders, *Essai*, pág. 36, y el análisis de la *Destrucción de los filósofos*, en Hadji-Khalfa, l. II, pág. 466 y sigs. (edic. Fluegel). Pococke, *Philosophus autodidactus*, fo. 20.

<sup>167</sup> *Destructio destructionis*, pars. alt., IV, pág. 351 y siguientes.



cada una de estas substancias no vuelve al individuo en que estaba primero, sino a la especie de donde vino». <sup>168</sup>

## § X

La moral ocupa muy poco lugar en la filosofía de Averroes. En general, las *Éticas* de Aristóteles, sin duda porque llevan un sello mucho más helénico, no tuvieron entre los árabes un éxito comparable al de las obras lógicas, físicas y metafísicas. La discusión de Averroes con los Motecallemin sobre el principio de la moral, es la única que merece llamar nuestra atención. Los Motecallemin sostenían que el bien es lo que Dios quiere y que Dios lo quiere, no a consecuencia de una razón intrínseca y anterior, sino únicamente porque quiere. Ya les hemos visto atribuir a Dios el poder de realizar las cosas contradictorias y transferir a su voluntad libre todo el gobierno del universo. Esto constituía un sistema muy consecuente consigo mismo, que Averroes no ha cesado de combatir bajo todas las formas. Esta vez no se toma el trabajo de demostrar que tal doctrina en moral trastorna todas las nociones de lo justo y de lo injusto y destruye la religión que puede consolidar. <sup>169</sup> Averroes ha sostenido igualmente contra los Motecallemin las verdaderas teorías de la filosofía sobre la libertad. El hombre no es ni absolutamente libre ni absolutamente predestinado. La libertad, considerada en el alma, es íntegra y sin restricción, pero está limitada por la fatalidad de las circunstancias exteriores. Es la causa eficiente de nuestros actos en nosotros, pero la causa ocasional está fuera de nosotros. Porque lo que nos atrae es independiente de nosotros y no depende más que de las leyes naturales, es decir, de la Providencia divina. He aquí por qué el Corán presenta al hombre ya como predestinado, ya como árbitro de sus actos. Esta solución intermedia entre la de los Djabaritas y la de los Kadaritas está dada por Averroes, en su tratado intitulado *Vías de demostración para los dogmas religiosos*, como un ejemplo de la interpretación filosófica y ecléctica que puede darse a las doctrinas de la teología. <sup>170</sup> De igual modo dice en otra parte, <sup>171</sup> que la materia primera es igualmente apta para recibir las modificaciones contrarias; asimismo el alma tiene la facultad de determinarse entre los actos contrarios. Esta libertad, sin embargo, no

<sup>168</sup> *De generatione et corruptione*, l. II, pág. 313.

<sup>169</sup> *Paraphrasis Reipublicae Platonis*, pág. 506.

<sup>170</sup> Texto árabe publicado por Müller, pág. 104 y sigs.; pág. 158 y sigs. Munk, *Mélanges*, págs. 457-58.

<sup>171</sup> *Physica*, l. II, pág. 31. *Periherm.*, pág. 48.



es ni el capricho ni el azar. Las potencias activas no conocen el estado de indiferencia; la contingencia igual no se encuentra más que en el mundo de la pasividad.

La política de Averroes, como era de esperar, no tiene gran originalidad. Está íntegra en su *Paráfrasis de la República de Platón*. Nada más ridículo que ver tomada en serio y analizada como un tratado técnico esta curiosa fantasía del espíritu griego. El gobierno debe confiarse a los ancianos. Hay que inspirar la virtud a los ciudadanos enseñándoles la retórica, la poética y los tópicos. La poesía, sobre todo la de los árabes, es perniciosa.<sup>172</sup> El ideal del Estado es no tener necesidad de juez ni de médico. El ejército no tiene otra función que velar por la conservación del pueblo. ¿Qué sería si los mastines comiesen a las ovejas? Los feudos militares son el azote de los Estados.<sup>173</sup> Las mujeres difieren de los hombres en grado y no en naturaleza. Son aptas para todo lo que hacen los hombres: guerra, filosofía, etc., sólo que en un grado menor. A veces los sobrepujan, como en la música, tanto que la perfección de este arte consistiría en que la música fuese compuesta por un hombre y ejecutada por una mujer. El ejemplo de los Estados de África prueba que son muy aptas para la guerra, y no tendría nada de extraordinario que pudiesen ejercer el gobierno de la república. En efecto, ¿no se ve que las hembras de los mastines guardan el rebaño tan bien como los machos? «Nuestro estado social — añade Averroes — no puede sospechar todos los recursos que hay en las mujeres; parece ser que no están destinadas más que a dar luz a sus hijos y amamantarlos, y este estado de servidumbre ha destruído en ellas la facultad para las grandes cosas. Por eso no se ve entre nosotros a ninguna mujer dotada de virtudes morales; su vida pasa como la de las plantas, y son una carga para sus mismos maridos. De ahí también la miseria que devora a nuestras ciudades, porque las mujeres están en doble número que los hombres y no pueden procurarse por su trabajo lo necesario para el sustento».<sup>174</sup> El tirano es el que gobierna por él y no por el pueblo. La peor de las tiranías es la de los sacerdotes.<sup>175</sup> La antigua república de los árabes reproducía completamente la de Platón. Moawia, fundando la autocracia omniada, hizo fracasar su bello ideal y abrió la era de los trastornos, «de la cual — añade Averroes — aun no ha salido nuestra isla (Andalucía)».<sup>176</sup>

<sup>172</sup> Obra citada, pág. 495.

<sup>173</sup> *Ibidem*, pág. 497.

<sup>174</sup> Obra citada, pág. 501.

<sup>175</sup> *Ibidem*, pág. 513.

<sup>176</sup> *Ibidem*, pág. 514. En general, esta paráfrasis abunda en interesantes detalles para la historia de la España musulmana.



## § XI

Hasta qué punto Averroes ha merecido realmente convertirse en el representante de la incredulidad y del desprecio de las religiones existentes, es difícil de decidir a la distancia en que estamos. Siendo la religión la expresión más profunda de la conciencia de la humanidad en tal época dada, para comprender bien el sistema religioso de un siglo habría que vivir su vida con una profundidad de que apenas sería capaz el historiador más penetrante. Seguramente nada se opone a que espíritus tan expertos como los filósofos árabes, y en particular Averroes, hayan compartido la fe religiosa de sus compatriotas. En efecto, la religión dominante se crea de ordinario un privilegio contra la crítica. ¿Se puede poner en duda la perfecta buena fe de tantos grandes ingenios de los siglos pasados, los cuales han admitido sin vacilar ciertas creencias que, en nuestros días, perturban la conciencia de un niño? No hay dogma tan absurdo que no haya sido admitido por hombres dotados en cualquier otra cosa de una gran delicadeza de espíritu. Nada impide, pues, suponer que Averroes haya creído en el islamismo, sobre todo si se considera cuán poco se prodiga lo sobrenatural en los dogmas esenciales de esta religión y cuánto más se acerca al deísmo más depurado.

Es notable que Ibn-el-Abban e Ibn-Abi-Oceibia no dejen insinuar ninguna sospecha sobre la ortodoxia de Ibn-Roschd. El Ansâri, Abd-el-Wahid y León el Africano, por el contrario, atestiguan que las creencias religiosas del comentarista fueron objeto de juicios muy discordes por parte de sus contemporáneos. Se hicieron obras por y contra su ortodoxia. León o su traductor asegura haber tenido en sus manos un poema en forma de diálogo, donde uno de los interlocutores exaltaba el saber y las virtudes de Ibn-Roschd, mientras que el otro le presentaba como un herético.<sup>177</sup> Esta última opinión parece haber sido la de un biógrafo citado por León. Refiriendo la aventura de Ibn-Bâdja, librado de la cárcel por el poder de Averroes, añadía: «Este padre no sabía que su hijo sería un día un herético peor aún».<sup>178</sup> En contra de esto, uno de sus amigos más íntimos, Abd-el-Kebir, devoto personaje cuyas palabras cita El-Ansâri,<sup>179</sup> aseguraba que estas acusaciones no tenían fundamento alguno, y que había visto muchas veces al filósofo ir a la oración y hacer sus abluciones. «Dios sabe lo que hay de esto: por lo menos es cierto que las intrigas de los envidiosos

<sup>177</sup> Apud Fabricium, *Bibliotheca graeca*, t. XIII, pág. 228.

<sup>178</sup> *Ibidem*, pág. 279.

<sup>179</sup> Manuscritos; suplementos árabes, núm. 682, f. 8.



son las que le han hecho condenar. Para él, no pensó sino en comentar Aristóteles y en restablecer el acuerdo entre la religión y la filosofía». <sup>180</sup>

Si Averroes ha seguido siendo a los ojos de los cristianos el portandarte de la incredulidad, es sobre todo (hay que decirlo) porque habiendo su nombre borrado el de los demás filósofos musulmanes, llegó a ser el representante del arabismo, que, en el sentir de la Edad Media, iba muy estrechamente unido a la incredulidad. Averroes no disimula que algunas de las doctrinas, por ejemplo, la de la eternidad del mundo, son contrarias a la enseñanza de todas las religiones. <sup>181</sup> Filósofo libremente, sin tratar de chocar con la teología, como también sin preocuparse de evitar el choque. No ataca a los teólogos más que cuando ponen el pie en el terreno de la discusión racional. Los Mote-callemin, que pretendían demostrar sus dogmas por la dialéctica, son refutados en cada página de sus escritos. <sup>182</sup> Sobre todo, Gazzali, «ese renegado de la filosofía, ese ingrato que ha bebido todo lo que sabe en los escritos de los filósofos y vuelve contra ellos las armas que le han dado», es atacado con una especie de furor. <sup>183</sup> «No puede atribuirse — dice — más que a una perturbación mental o al deseo de reconciliarse con los teólogos, a los cuales era sospechoso, la composición de su libro de la *Destrucción de los filósofos*. Los teólogos han sido siempre los enemigos de los filósofos, y éste ha querido acorazarse contra su odio». «Por nuestra parte — añade Averroes, — a riesgo de exponernos a la rabia de la filosofía, nuestra madre, pondremos en claro el veneno oculto en su libro». <sup>184</sup> A veces el pensamiento incrédulo se expresa con mayor libertad aún. En el libro I de la *Física*, después de haber tratado de establecer la imposibilidad del dogma de la creación, se pregunta cuál ha podido ser el origen de una opinión tan absurda. «La costumbre — responde; — de igual modo que el hombre habituado al veneno puede tomarlo impunemente, así también la costumbre puede hacer aceptar las opiniones más extrañas. Ahora bien; las opiniones del vulgo no se forman sino por la costumbre. El vulgo cree lo que oye repetir sin cesar. Y por eso su fe es más sólida que la fe del filósofo;

<sup>180</sup> *Ibidem*.

<sup>181</sup> Véanse los tratados publicados por Müller, pág. 9 y sigs. y pág. 51 y siguientes.

<sup>182</sup> Véase sobre todo la *Paráfrasis de la República de Platon*, págs. 494, 520, etc. Es el libro en que más se ha desenmascarado la irreligión de Averroes.

<sup>183</sup> *Destructio destructionis*, disp. VI, fo. 206 (edic. 1560). Gosche (*Ueber Ghâzzalis Leben und Werke*, pág. 268) cree que Averroes ha alterado por mala voluntad el pensamiento de Gazzali.

<sup>184</sup> *Destructio destructionis*, prólogo. *Legales inimici reperiuntur philosophorum... Nos igitur livorem persecutorum nostrae matris charissimae philosophiae gerentes...* [Destrucción de la destrucción, Prólogo. Hallamos que los teólogos son enemigos de los filósofos... Nosotros, pues, sobrellevando la envidia de los perseguidores de nuestra carísima madre, la filosofía...]



porque no tiene costumbre de oír lo contrario de su creencia, mientras que a los filósofos les sucede eso con mucha frecuencia. Así se ven con facilidad en nuestros días hombres que, entrando de súbito en el estudio de las ciencias especulativas, pierden la fe religiosa, que no conservaban más que por costumbre, y se hacen *zendiks*». <sup>185</sup>

Hasta el pensamiento impío que durante toda la Edad Media pesó sobre Averroes, la idea de las tres religiones comparadas, se encuentra en germen en sus escritos. Estas expresiones: *Omnes leges, loquentes trium legum quae hodie sunt*, <sup>186</sup> [*Todas las religiones, teólogos de las tres religiones que hoy existen.*] acuden muchas veces a su pluma y parecen implicar en su espíritu una atrevida generalización. La indiferencia en religión es, por lo demás, una de las acusaciones que Gazzali dirige a los filósofos. «El origen de todos sus errores — dice en el prefacio de su *Destructión* — es la confianza que tienen en los nombres de Sócrates, de Hipócrates, de Platón, de Aristóteles; la admiración que profesan por su genio y por su sutileza, la creencia, en fin, de que estos grandes maestros han llegado, por la profundidad de su espíritu, a rechazar toda religión y a considerar sus preceptos como obra del artificio y de la impostura». <sup>187</sup>

Poseemos, por lo demás, dos tratados en que Averroes se ha propuesto desarrollar su sistema religioso: uno, *Sobre la concordancia de la religión con la filosofía*; el otro, *Sobre la demostración de los dogmas religiosos*. <sup>188</sup> La filosofía es el fin más elevado de la naturaleza humana, pero pocos hombres pueden conseguirlo. Las revelaciones proféticas no son adecuadas para el pueblo, porque no llegan más que a debilitar la fe. Estas disputas están prohibidas con razón, puesto que basta para la felicidad de los sencillos que comprendan lo que pueden comprender. <sup>189</sup> Averroes se esfuerza en probar contra Gazzali, por versículos del Corán, que Dios ordena la investigación de la verdad por la ciencia; que el filósofo sólo comprende verdaderamente la religión; que ninguna de las sectas que dividen al mundo musulmán, ascharitas, batenianos, motazales, posee la verdad absoluta, y que no se puede obligar al

<sup>185</sup> *Physica*, l. I, págs. 17 y 18 (edic. 1552).

<sup>186</sup> *Physica*, l. I, muchas veces; l. VIII, pág. 196. *Metaphysica*, l. XII, páginas 326 y 328. Véase sobre todo *Destructio destructionis*, pars. alt., IV. La expresión *loquentes*, en las traducciones de Averroes significa *teólogos*, correspondientes a *Motecallemîn*. *Lex y legales* designa del mismo modo la *religión* y los *teólogos*.

<sup>187</sup> El texto árabe de este prefacio se encuentra en Hadji-Khalifa, l. II, pág. 466 y sigs. (edic. Fluegel).

<sup>188</sup> Véase más atrás, págs. 72-73. Antes de la publicación del texto árabe de estos dos tratados por Müller, Munk había dado un excelente análisis según el hebreo (*Dictionnaire des sciences philosophiques*, l. III, págs. 170-171. *Mélanges*, pág. 456 y sigs.)

<sup>189</sup> *Destructio destructionis*, disp. III, pág. 116 vº, y disp. VI, fo. 208 vº.



filósofo a decidir entre estas diferentes sectas. «La religión particular de los filósofos — dice — es estudiar lo que es; porque el culto más sublime que se pueda tributar a Dios es el conocimiento de sus obras, el cual nos conduce a conocer el mismo en toda su realidad. Es, a los ojos de Dios, la más noble de las acciones, mientras que la acción más vil es tildar de error y de vana presunción al que tributa de distinta manera este culto, más noble que todos los demás cultos, a quien le adora por esta religión, la mejor de todas las religiones». <sup>190</sup>

Las mismas opiniones se reproducen en el último capítulo de la *Destrucción de la destrucción* con notable firmeza. Las creencias populares sobre Dios, los ángeles, los profetas, el culto, las plegarias, los sacrificios, tienen por efecto excitar a los hombres a la virtud. Las religiones son un excelente instrumento de la moral, sobre todo por los principios que les son comunes a todas, y que derivan de la razón natural. El hombre comienza siempre por vivir creencias generales antes de vivir de su vida propia, y aun cuando ha llegado a una manera más individual de pensar, en lugar de despreciar las doctrinas en las cuales ha sido educado, debe tratar de interpretarlas con buen sentido. Así, el que inspira al pueblo dudas sobre su religión y le muestra contradicciones en los profetas, es herético y debe incurrir en las penas establecidas en su religión contra los heréticos. En las épocas en que están en pugna muchas religiones, debe escogerse la más noble. Así, los filósofos que enseñaban en Alejandría abrazaron la religión de los árabes en cuanto llegó a su conocimiento, y los sabios de Roma se hicieron cristianos desde que les fue conocida la religión cristiana. Las religiones, por lo demás, no están exclusivamente compuestas ni de razón ni de profecía, sino de una y otra en proporciones diversas. La parte figurada y material de sus dogmas debe explicarse en un sentido espiritual. El sabio no se permite frase alguna contra la religión establecida. Evita, sin embargo, hablar de Dios a la manera equívoca del vulgo. El epicúreo, que trata de destruir a la vez la religión y la virtud, merece la muerte. <sup>191</sup>

Indudablemente hubiera sido de esperar más tolerancia, después de una declaración tan franca de racionalismo. Pero hay que recordar

<sup>190</sup> Este bello pasaje del *Comentario sobre la Metafísica*, suprimido en las ediciones latinas, ha sido traducido del hebreo por Munk (*Mélanges*, págs. 455-56, nota).

<sup>191</sup> *Opera omnia*, t. X, pág. 351 y sigs. (edic. de 1560). *Oportet omnem hominem recipere principia legis, et procul dubio ut exaltet eum qui posuit ea; nam negatio eorum et dubitatio in eis destruit esse hominis, quare oportet interficere haereticos.* [Todo hombre debe recibir los principios de la religión y sin duda para que exalte a aquél que la ha establecido; pues su negación y duda destruye el ser del hombre, por lo cual es conveniente dar muerte a los herejes.] (*Ibidem*, pág. 335). Cf. Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie*, parte IV, pág. 117 y siguientes.



que Averroes, al hacer en la *Destrucción de la destrucción* la apología de los filósofos contra sus enemigos, quienes lo acusaban de impiedad, ha debido mostrarse severo para con aquellos cuyos errores comprometían a la filosofía. Su opinión sobre la concordancia de la filosofía y de la religión parece, por lo demás, haber sido profesada por la mayoría de los filósofos árabes. «Lo que yo hago — dice uno de ellos sacado a escena por Gazzali, — no lo hago con la autoridad de nadie; pero después de haber estudiado la filosofía, comprendo muy bien lo que es el profetismo. Sabiduría y perfeccionamiento moral: he aquí a qué se reduce. Sus preceptos tienen por fin poner un freno a las personas del pueblo, impedirles que se destruyan entre sí, que riñan, que se abandonen a las malas inclinaciones. Pero por mi parte, que no tengo nada de común con esta multitud ignorante, no me veo obligado a molestarme. Soy del número de los sabios, cultivo la sabiduría, la conozco, me basta, con ella puedo prescindir de la autoridad». «A eso — añade Gazzali — conduce la fe de los que estudian la filosofía, como se ve en Ibn-Sina y Alfarabi». <sup>192</sup> La teoría racionalista que explica el profetismo como un hecho psicológico, como una facultad de la naturaleza humana elevada a su más alta potencia, se reproduce en todos los filósofos árabes y forma uno de los puntos más importantes y más característicos de su doctrina. <sup>193</sup>

Como se ve, no hay que exigir un rigor extremado a la doctrina de Averroes sobre las relaciones de la filosofía y del profetismo: guardemosnos de echárselo en cara. La inconsecuencia es un elemento esencial de todas las cosas humanas. La lógica lleva al abismo. ¿Quién puede sondear el indiscernible misterio de su propia conciencia? Y en el gran caos de la vida humana, ¿qué razón sabe a punto fijo dónde acaban sus probabilidades de acertar y su derecho de afirmar?

Los doctores ortodoxos entre los musulmanes han notado estos matices con mucha sagacidad. Toda ciencia racional les es sospechosa, porque enseña a prescindir de la revelación. La teología no es algo sino a condición de serlo todo; pretender prescindir de ella para explicar a Dios, al hombre y al mundo, es hacerla inútil, y quíerese o no, declararse enemigo suyo. La consecuencia inevitable de estas ciencias — decían los adversarios de la filosofía árabe — es creer en la necesidad y en la eternidad del mundo, negar la resurrección, el juicio final, vivir sin freno, abandonándose a sus pasiones. <sup>194</sup> Muchas veces, hay

<sup>192</sup> Traducción de Schmoelders, pág. 73.

<sup>193</sup> Cf. *Destructio destructionis*, parte II, disp. I. Avicena, *Aphorismi de anima*, § 28. Ibn-Tofail, *Philosophus autodidactus*, al final. Los judíos se preocupan mucho también de la teoría psicológica del profetismo: Saadia, Maimónides y Leví ben-Gerson la han tratado con gran extensión.

<sup>194</sup> Tratado de *La liberación del error*, de Gazzali, publicado por Schmoelders, pág. 29 y siguientes.



que confesarlo, la ciencia racional llevaba a los musulmanes a una especie de materialismo. Eran grandes filósofos estos terribles aficionados al *haschisch*, cuyos sicarios hacían temblar a los reyes y hasta llegaban a dar golpes en la persona de los califas. Retirados en su castillo de Alamont, pasaban el tiempo en componer tratados de filosofía; cuando los tártaros penetraron en su *nido de buitre*, encontraron allí un establecimiento científico completo, una inmensa biblioteca, un gabinete de física, un observatorio provisto de los instrumentos más perfeccionados.<sup>195</sup> Los filósofos, en general, pasaban por personas poco devotas. Ibn-Sina era un disoluto declarado, a la manera de los poetas de la época de Mahoma, que llevaba una vida alegre, bebía vino, gustaba de la música y pasaba las noches en orgías con sus discípulos. Cuando se le objetaba la prohibición religiosa, decía: «El vino está prohibido porque existen las enemistades y las querellas, pero como yo estoy preservado de estos excesos por mi sabiduría, lo tomo para avivar mi inteligencia».<sup>196</sup> Los filósofos árabes eran, pues, en medio de sus correligionarios, poco más o menos lo que eran los *libertinos* en el siglo xvii. No se podía creer que hombres tan clarividentes supiesen más que el vulgo en los dogmas que necesitan misterio. «Muchas veces — dice Gazzali<sup>197</sup> — se ve a uno leer el Corán, asistir a las ceremonias religiosas, alabar la religión de boca. Cuando se le pregunta: «Si el profetismo es falso, ¿por qué rezas?», responde: «Es un ejercicio del cuerpo, una costumbre de este país, un medio de tener la vida en salvo». Sin embargo, no cesa de beber vino y de entregarse a toda clase de abominaciones y de impiedades».

No se puede dudar que hay mucha exageración en estas declamaciones de Gazzali. Puede ocurrir que este entusiasta, incapaz de filosofar con calma y arrastrado hacia el sofisma por su imaginación desenfrenada, haya calumniado a sus antiguos colegas para satisfacer su pasión y su gusto de los excesos en todo. Muchas veces irritase uno de ver a los otros caminar pacíficamente por el camino que no se ha podido seguir, y los espíritus fogosos llegan a creer que no es uno consecuente sino en los extremos. ¿O acaso Gazzali no estaba del todo equivocado y los filósofos merecían la acusación de inconsecuencia o de ruindad mental? Dios lo sabe.

<sup>195</sup> Véase a Lenormant, *Questions historiques*, parte II, págs. 144-145.

<sup>196</sup> Gazzali, obra citada, págs. 73-74.

<sup>197</sup> *Ibidem*.







## SEGUNDA PARTE

Carlo P. ...

### EL AVERROÍSMO

#### EL AVERROÍSMO ENTRE LOS JUDÍOS

La filosofía árabe no ha sido, en realidad, tomada en serio más que por los judíos. Los filósofos han sido en el islamismo hombres aislados, mal vistos, perseguidos, y los dos o tres príncipes que los han protegido han incurrido en el anatema de los musulmanes sinceros. Sus obras apenas se vuelven a encontrar más que en las traducciones hebreas o en las transcripciones en caracteres hebreos, hechas para uso de los judíos. Toda la cultura hebraica de los judíos en la Edad Media no es más que un reflejo de la cultura musulmana, mucho más análoga a su genio que la civilización cristiana. La primera tentativa de teología racional, a la que va unido el nombre de Sonda, se realizó bajo la influencia árabe, manifestada en el siglo x en la academia de Sora (cerca de Bagdad). La dominación musulmana en España produjo los mismos resultados. Jamás conquistadores llevaron más lejos que los árabes de España la tolerancia y la moderación hacia los vencidos. Desde el siglo x el árabe es la lengua común de los musulmanes, de los judíos y de los cristianos.<sup>1</sup> Los matrimonios mixtos eran frecuentes, a pesar de la oposición del clero. Los estudios latinos y eclesiásticos habían caído en el más completo descrédito; se vio a un obispo componer laudes, observando todas las delicadezas de la lengua y de la medida.<sup>2</sup> Alvaro de Córdoba reprocha con energía a sus compatriotas

<sup>1</sup> Hallamos manuscritos en lengua española escritos en caracteres árabes, y viceversa. Véase a Sacy, *Journal des Savants*, año V, 16. Germain, c.º 7. *Notices et extraits*, t. IV, pág. 636. Vissier, *Histoire des Arabes en des Mers d'Espagne*, t. II, pág. 126. Ochoa, *Catálogo de manuscritos españoles de la Biblioteca de los reyes*, pág. 29 y sig. Pidal, *Consejo de Baeza*, págs. LVIII, LIX y LXXXIV.

<sup>2</sup> Capanger, *The History of the Mohammedan Dynasties*, t. I, pág. 157, 161.







## CAPÍTULO PRIMERO

### EL AVERROÍSMO ENTRE LOS JUDÍOS

#### § I

La filosofía árabe no ha sido, en realidad, tomada en serio más que por los judíos. Los filósofos han sido en el islamismo hombres aislados, mal vistos, perseguidos, y los dos o tres príncipes que los han protegido han incurrido en el anatema de los musulmanes sinceros. Sus obras apenas se vuelven a encontrar más que en las traducciones hebraicas o en las transcripciones en caracteres hebreos, hechas para uso de los judíos. Toda la cultura literaria de los judíos en la Edad Media no es más que un reflejo de la cultura musulmana, mucho más análoga a su genio que la civilización cristiana. La primera tentativa de teología racional, a la que va unido el nombre de Saadia, se realizó bajo la influencia árabe, manifestada en el siglo x en la academia de Sora (cerca de Bagdad). La dominación musulmana en España produjo los mismos resultados. Jamás conquistadores llevaron más lejos que los árabes de España la tolerancia y la moderación hacia los vencidos. Desde el siglo x, el árabe es la lengua común de los musulmanes, de los judíos y de los cristianos.<sup>1</sup> Los matrimonios mixtos eran frecuentes, a pesar de la oposición del clero. Los estudios latinos y eclesiásticos habían caído en el más completo descrédito; se vio a un obispo componer *kasidas*, observando todas las delicadezas de la lengua y de la medida.<sup>2</sup> Álvaro de Córdoba reprocha con energía a sus compatriotas

<sup>1</sup> Hállanse manuscritos en lengua española escritos en caracteres árabes, y recíprocamente. Véase a Sacy, *Journal des Savants*, año V, 16 Germinal, nº 7. *Notices et extraits*, t. IV, pág. 626. Viardot, *Histoire des Arabes et des Mores d'Espagne*, t. II, pág. 186. Ochoa, *Catalogue des manuscrits espagnols de la Bibliothèque du roi*, pág. 59 y sig. Pidal, *Cancionero de Baena*, págs. LVIII, LIX y LXXXIV.

<sup>2</sup> Gayangos, *The History of the Mohammedan dynasties*, t. I, págs. 157, 161.



el preferir las letras árabes a las letras cristianas, el ignorar a la vez su religión y su lengua y el buscar ávidamente las elegancias y los ornatos de la retórica musulmana.<sup>3</sup>

Los judíos aceptaron con mayor gusto todavía la conquista árabe. Esta pobre raza encontró al fin un poco de reposo en su largo viaje, y como un recuerdo de Jerusalem.<sup>4</sup> España era para los judíos, hacía algún tiempo, una segunda patria. Desde el año 125, bajo Adriano, se habían refugiado en ella un gran número de familias escapadas al desastre de su nación. Perseguidos por los visigodos, los judíos acogieron a los árabes como liberadores. La ciencia y el gusto por los mismos estudios acabaron de operar la fusión de las dos razas, llegando hasta presidir judíos la academia de Córdoba.<sup>5</sup> La comunidad de cultura intelectual ha sido siempre el mejor medio de fundar la tolerancia.

Aunque la filosofía judía, desde Maimónides, no sea más que un reflejo de la de los árabes, es preciso, no obstante, reconocer que la iniciación de los judíos de España en la filosofía vino sobre todo del impulso dado a los estudios de Oriente por Saadia. Hasdai ben-Schafrut, médico de Hakem II, empleó el crédito de que gozaba cerca de este califa para hacer florecer entre sus correligionarios los estudios racionales inaugurados por la escuela de Sora.<sup>6</sup> Ibn-Gabirol (Avicebron) es una generación anterior a Ibn-Bádja, el primer filósofo árabe-español cuyo nombre ha adquirido una verdadera celebridad. Verdad es que Ibn-Gabirol fue entre sus correligionarios una aparición casi aislada.<sup>7</sup> Por su atrevimiento, descontentó a los teólogos, y por las concesiones que hizo a la ortodoxia sobre el dogma de la creación, se encontró superado por los peripatéticos averroístas, sucesores de Maimónides. De ahí el olvido en que había caído el texto hebreo de la *Fuente de la vida*, en tanto que esta obra gozaba en latín de tan grande autoridad. No obstante, desde la segunda mitad del siglo XI, el aristotelismo estuvo muy acreditado entre los judíos, y la doctrina opuesta de los Motecallemines árabes fue universalmente rechazada. La teología se sintió alarmada e intentó una reacción, representada sobre todo por el célebre libro *Khozari*, o *Cosri*, de Jehuda Halevi. Gran perturbación turbó las conciencias; ensayáronse todos los métodos posibles para conciliar

<sup>3</sup> Gange, *Glossarium med. et inf. lat.*, praef., § XXXI.

<sup>4</sup> Amador de los Ríos, *Estudios sobre los judíos*. (Madrid, 1848).

<sup>5</sup> Middeldorpf, *De institutis litterariis in Hispania quae Arabes auctores habuerunt*, pág. 54.

<sup>6</sup> Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pág. 479 y siguientes. Véase la *Notice sur Hasdai ben-Schaphrout*, de Filóxeno Luzzatto (París, 1852).

<sup>7</sup> Sin embargo, Abraham ben-David Halevi, filósofo judío del siglo XII, acerca de quien se ha escrito una monografía, hace gran uso de la *Fuente de la vida*. Véase la obra de Eugenheimer, *Die Religions-Philosophie des Abraham ben-David ha-Levi* (Augsburg, 1850).



el dogma judaico con la razón. Entonces apareció el *segundo Moisés*, el que, resumiendo con su genio los esfuerzos anteriores, merece ser considerado como el fundador del judaísmo filosófico.

## § II

Si se hubiese de creer a León el Africano,<sup>8</sup> Moisés Maimónides habría sido discípulo y aún huésped de Averroes hasta el momento de la desgracia de este último. Moisés entonces, temiendo verse en la alternativa de entregar a su maestro o negarle hospitalidad, habría huído a Egipto. Munk<sup>9</sup> ha demostrado todo lo que hay de imposible en este relato. Cuando Ibn-Roschd fue proscrito, hacía más de treinta años que Maimónides había abandonado España para escapar de la persecución de los almohades. Maimónides dice en el *More Nebuchim*<sup>10</sup> que fue discípulo de un discípulo de Ibn-Bâdja, pero en parte alguna de esta obra habla de Ibn-Roschd. Además, sabemos la fecha precisa en que comenzó a conocer los escritos del Comentador, y esta fecha nos lleva a los últimos años de su vida. En una carta dirigida desde el Cairo (del año 1190 al 1191) a su querido discípulo Joseph ben-Judá, se expresa así: «He recibido en estos últimos tiempos todo lo que Ibn-Roschd ha compuesto sobre las obras de Aristóteles, excepto el libro *Del sentido y de lo sensible*, y he visto que ha hallado la verdad con singular justeza, pero hasta el presente no he tenido un momento de ocio para estudiar sus escritos». <sup>11</sup> Basnage<sup>12</sup> no tiene razón en pretender que Maimónides heredó de Averroes la indiferencia en religión. Maimónides de ninguna manera ha podido ser discípulo de Ibn-Bâdja, como asegura León el Africano, y como se ha repetido después de él, puesto que no tenía más que tres años cuando este filósofo murió en 1138.

En suma: si Maimónides afianzó en sus correligionarios la autoridad de Ibn-Roschd, fue de una manera indirecta, por el nuevo impulso que dió a los estudios judíos. Maimónides e Ibn-Roschd bebieron en la misma fuente, y aceptando cada uno por su parte la tradición del peripatetismo árabe, llegaron a una filosofía casi idéntica.<sup>13</sup> No es,

<sup>8</sup> Véase a Fabricio, *Bibliotheca graeca*, t. XIII, pág. 296.

<sup>9</sup> En su nota sobre Joseph ben-Judá, discípulo de Maimónides (en el *Journal Asiatique*, julio, 1842, págs. 31-32).

<sup>10</sup> II, IX.

<sup>11</sup> Véase el trabajo de Munk ya citado, pág. 31.

<sup>12</sup> *Historia Iudaeorum*, l. IX, cap. X.

<sup>13</sup> Sobre la doctrina de Maimónides, véase el excelente artículo de Frank en el tomo IV del *Dictionnaire des sciences philosophiques*. Frank, sin embargo, nos



pues, sorprendente que Brucker y los demás historiadores de la filosofía, impresionados por estas semejanzas y ateniéndose a la autoridad de León, hayan colocado a Maimónides entre los discípulos de Averroes. En su polémica contra los Motecallemines es donde sobre todo se demuestran las simpatías del doctor judío por los filósofos árabes. La hipótesis de los átomos, la negación de las leyes naturales y de la causalidad son enérgicamente combatidas por él. Si no sostiene, como algunos peripatéticos judíos, que la materia es eterna y que Moisés no trató de describir en el libro I del *Génesis* más que la coordinación de las cosas, no por eso cree que la eternidad del mundo sea una grave herejía. Su doctrina sobre la jerarquía de las esferas y la acción divina que las relaciona unas con otras, es exactamente la de los filósofos. Como ellos también, rechazó toda asimilación de Dios a las criaturas: se puede decir de Dios lo que no es, pero no se puede decir lo que es. No se atreve ni aun a atribuir a Dios la existencia, la unidad y la eternidad, temiendo que estos atributos sean considerados como distintos de la substancia divina y sobre todo, temiendo admitir algo que se parezca a las hipótesis cristianas.<sup>14</sup> Es la pura doctrina de los *Moattils*. Su teoría del intelecto se diferencia poco de la de Averroes. Por encima del intelecto material, dependiente de los sentidos, está el entendimiento adquirido, formado por la emanación del intelecto universal en acto perpetuo, que es Dios mismo. Los seres separados de la corporeidad no admiten la multiplicidad: no hay, pues, más que una sola alma.<sup>15</sup> Sin embargo, Maimónides parece individualizar la inteligencia más que el Comentador y atribuir al alma una substancia distinta. La resurrección lo preocupa y tiende a explicarla sin llegar a nada satisfactorio. Hasta hay que reconocer que sus objeciones llegan algunas veces a atacar la inmortalidad. La perfección del hombre consiste en cultivar y elevar su naturaleza por la ciencia. La ciencia es el verdadero culto que se debe a Dios; por la ciencia, la visión beatífica puede comenzar aquí abajo; pero la ciencia no es accesible a todos; Dios la ha suplido, para los ignorantes, por el profetismo. El profetismo es un estado, al que llegan algunos hombres privilegiados, más perfecto que el del vulgo. La revelación profética no difiere en el fondo de la infusión del intelecto activo, o, en otros términos, de la revelación permanente de la razón.

parece haber apreciado en Maimónides el dogmatista judío con preferencia al filósofo árabe. Compárase Geiger, *Moses ben-Maimon*, Breslau, 1850.

<sup>14</sup> *Guía de perplejos*, I, pág. 225 y siguientes (trad. Munk).

<sup>15</sup> *Idem*, I, 434-435.



## § III

Para que semejante doctrina pudiese llamarse Averroísmo, no faltaba más que el nombre de Averroes. Bajo la alta recomendación de Maimónides, este nombre se convirtió casi instantáneamente entre los judíos en la primera autoridad filosófica. Una curiosa carta de Joseph ben-Judá, discípulo de Maimónides, dirigida a su maestro, nos revela en pocas palabras la importancia que el Comentador, acaso ya en vida, había adquirido entre los judíos: «Ayer, tu muy amada hija Pléyade, la bella, la encantadora, ha encontrado gracia ante mí. La joven me ha querido, y yo me he casado sinceramente con ella, conforme a la ley dada sobre el Sinaí. Yo la he desposado por estas tres cosas: dándole por dote el dinero de la amistad; escribiéndole un contrato de amor, puesto que la amaba, y estrechándola como el joven estrecha a la virgen. Y después de haberla adquirido de todas estas maneras, la invité al lecho nupcial del amor; no empleé ni la persuasión ni la violencia, sino que ella me dio su amor, porque yo le había dado el mío y había unido mi alma a la suya. *Todo esto pasó ante dos testigos bien conocidos, los amigos Ben-Obeid-Allah (Maimónides) y BEN-ROSCHD.* Mas aun estaba en el lecho nupcial, bajo mi poder, cuando ya se me hizo infiel y se tornó hacia otros amantes...»<sup>16</sup>

Esta desposada es la filosofía, que Joseph ben-Judá había recibido en matrimonio de su maestro, y de la que no sacaba, a lo que parece, toda la satisfacción deseable. Debemos al gusto de Joseph ben-Judá por las alegorías una explicación no menos curiosa del *Cantar de los Cantares*. La Sulamita es el alma individual que aspira a unirse por el amor con el intelecto activo.<sup>17</sup> De igual modo se explicaba la lucha de Jacob con el ángel. El *alma intelectual* de Jacob es quien lucha y se esfuerza para llegar al grado de *intelecto activo*, representado por el ángel; pero no puede alcanzarlo en tanto que está encadenada por los lazos del cuerpo, y la lucha dura *hasta el comenzar de la aurora*, es decir, hasta que el alma, librada de las tinieblas de la materia, se baña en la eterna luz.<sup>18</sup> Un interesante relato, que nos ha sido conservado por Djemâl-eddín al-Kifti en su *Historia de los filósofos*, y que copiado por

<sup>16</sup> Munk, *Notice sur Joseph ben-Juda* (en el *Journal Asiatique*, julio, 1842, pág. 62).

<sup>17</sup> Steinchneider (en la *Erschund Grubers Enciclopädie*, artículo «Joseph (Ibn) Aknin»), pág. 53 y sig.

<sup>18</sup> Munk, *Notice sur Joseph ben-Juda* (en el *Journal Asiatique*, julio, 1842, pág. 55 y sig.).



Abulfaradj,<sup>19</sup> acaba de hacernos conocer la analogía de las doctrinas de Joseph ben-Judá con las de Ibn-Roschd: «Hallábame unido a él — dice Djemâl-eddín al-Kifti — por una estrecha amistad. Un día le dije: «Si es cierto que el alma sobrevive al cuerpo y que conserva después de la muerte el conocimiento de las cosas exteriores, dame tu palabra de que si mueres antes que yo vendrás a decirme lo que hay; y yo, si muero antes, haré lo mismo». Cambiamos, pues, recíprocas promesas. Murió él y se hizo esperar algunos años. Pon fin, lo vi en sueños y le pregunté: «Médico, ¿no habíamos convenido en que vendrías a darme parte de tus aventuras de ultratumba?» Volvió hacia mí, riendo, su fisonomía; yo le cogí por la mano, y añadí: «Es absolutamente necesario que me cuentes lo que te ha sucedido y cómo te ha ido después de la muerte». A lo que respondió: «Lo *universal* se ha unido al *universo*, y lo *particular* ha entrado en la *parte*». Comprendí bien pronto lo que quería expresarme, a saber: que el alma, que es el elemento universal, había vuelto al universo, mientras que el cuerpo, que es el elemento particular, había retornado al centro terrestre, y habiéndome despertado, admiré la sutileza de su contestación.»

Toda la escuela de Maimónides quedó fiel al peripatetismo averroístico. Este hecho era tan notorio, que Guillermo de Auvernia<sup>20</sup> no temía decir que entre los judíos sometidos a los sarracenos no había uno solo que no hubiese abandonado la fe de Abraham y que no estuviese infectado de los errores de los sarracenos o de los filósofos.

Un movimiento racionalista tan pronunciado no podía dejar de excitar en los teólogos una viva oposición. Maimónides y la filosofía fueron durante más de un siglo el motivo de una encarnizada lucha entre las sinagogas de Provenza, de Cataluña y de Aragón. Excomulgábase de una parte y de otra; algunos llegaban hasta invocar contra sus adversarios la autoridad eclesiástica. Montpellier, Barcelona, Toledo, condenaba al fuego los escritos del hijo de Maimón: tan sólo Narbona, por un solo instante, se atrevió a defenderlos. Los tratados en pro y en contra de Maimónides se sucedían de año en año.<sup>21</sup> En 1305, el jefe del partido teológico, Salomón ben-Adéreth, era todavía bastante fuerte como para condenar la filosofía en Barcelona, y para prohibir, bajo pena de excomunión, que se comenzase su estudio antes de los veinticinco años. Necesitóse la autoridad de David Kimchi y la fecunda actividad de Schem-Tob ben-Falaquera, de Jedaia-Penini de Béziers, de Joseph ben-Caspí, para asegurar definitivamente en la sinagoga el triunfo

<sup>19</sup> *Historia Dinastiæ*, pág. 462. El mismo texto ha sido reproducido por Munk en la página 17 de su citado trabajo, y por Wenrich, *De auctori græci versionum*, pref., pág. VII y sig.

<sup>20</sup> *De legibus* (en las *Opera*, t. I, pág. 25).

<sup>21</sup> Véase a Hottinger, *Biblioteca Oriental*, págs. 41, 42, 51. Wolf, I, 669, 876; III, 796; IV, 920.



del peripatetismo. Es ésta una de las raras victorias que la filosofía ha alcanzado sobre los teólogos, y semejante victoria tuvo por resultado hacer del pueblo judío el principal representante del racionalismo durante la segunda mitad de la Edad Media.

#### § IV

Dos hechos caracterizan este segundo período de la filosofía judaica: *a*). El teatro cambia: el fanatismo de los almohades, al mismo tiempo que ahoga la filosofía en los musulmanes, fuerza a la civilización judía a refluir en la España cristiana, en Provenza, en Languedoc. Barcelona, Zaragoza, Narbona, Montpellier, Lunel, Béziers, la Argentiére, Marsella, conviértense en los centros de este nuevo movimiento. *b*). La filosofía judía reviste rasgo por rasgo la fisonomía de la de los árabes. Hasta Maimónides, esta filosofía, aunque esencialmente peripatética, se desenvuelve de una manera bastante independiente. Saadia, Ibn-Gabirol, Jehuda Halevy, recuerdan la primera escolástica (Abelardo, Roscelino, etc.), anterior a la traducción del cuerpo completo del aristotelismo; Moisés Maimónides, Leví ben-Gerson, por el contrario, recuerdan la segunda escolástica (Alberto, Santo Tomás), abrazando el conjunto de la enciclopedia peripatética. Las obras de Aristóteles, acompañadas del *Gran Comentario*, de Ibn-Roschd, serán en adelante la base exclusiva de la filosofía judaica; Averroes es deudor de su reputación de Comentador a los judíos. De ellos recibió el título, después solemnemente confirmado por la escuela de Padua, de *Alma e inteligencia* de Aristóteles.<sup>22</sup> En efecto, el texto puro de Aristóteles se encuentra muy raramente en los manuscritos hebreos. Por el contrario, los tratados acompañados del comentario, frecuentemente hasta las paráfrasis de Averroes, llevan simplemente el nombre de Aristóteles.

Cuando la civilización de los judíos hubo emigrado de la España musulmana a Provenza y a las regiones adyacentes a los Pirineos, el árabe, que hasta entonces había sido su lengua usual y culta, dejó de serles familiar y sintieron la necesidad de verter al hebreo todos los escritos importantes de ciencia y de filosofía. Estas versiones han sobrevivido en su mayor parte a los originales, de suerte que el conocimiento del hebreo rabínico es más necesario que el del árabe para hacer la historia de la filosofía árabe.<sup>23</sup> Por lo demás, el procedimiento seguido

<sup>22</sup> Delitzsch, *Anekdoten zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik unter Juden und Moslemen*, pág. 302 (Leipzig, 1841).

<sup>23</sup> Esta observación había sido ya hecha por Richard Simon (*Supplement à Léon de Modène*, pág. 121, París, 1710).



en estas traducciones era de los más rudimentarios. El texto se calcaba más bien que se traducía, conservándose muchas palabras árabes en su forma primitiva. Hasta cuando el sentido era diferente en las dos lenguas, se daba cada raíz árabe por la raíz correspondiente en hebreo. Lo mismo ocurría con las formas gramaticales, de suerte que, con cierto hábito, se podría restablecer sin vacilación el texto árabe que el traductor judío haya tenido ante los ojos.<sup>24</sup> Tan sólo en ciertos tratados de una fisonomía particular, como las paráfrasis de la *Retórica*, de la *Poética*, de la *República* de Platón, y la *Destrucción de la destrucción*, se permite el traductor tomar la palabra en su propio nombre, sea para reemplazar detalles especiales o intraducibles por otros detalles más interesantes a los ojos de sus correligionarios, sea para poner en boca del autor un lenguaje más ortodoxo.<sup>25</sup>

La gloria principal de este gran trabajo de traducción, que ocupa todo el siglo XIII y la primera mitad del XIV, pertenece a la familia de los tibbonidas, originaria de Andalucía y establecida en Lunel.<sup>26</sup> A juzgar por lo que consta en el catálogo de los manuscritos de la Biblioteca Imperial, Judá Ibn Tibbon, jefe de esta laboriosa familia y por sobrenombre el *príncipe de los traductores*, habría ya traducido los *Comentarios* de Ibn-Roschd sobre la *Física*, el tratado *Del Alma* y la *Meteorología*. Pero esto es un error. Judá vivía al fin del siglo XII, en una época en que hubiera sido impropio traducir a Ibn-Roschd al hebreo. Por un error semejante, Bartolucci y Wolf<sup>27</sup> atribuyen a Samuel Ibn-Tibbon la traducción de la paráfrasis de Ibn-Roschd sobre la *Física*. Todos estos trabajos pertenecen al tercer tibbonida, Moisés Ibn-Tibbon. Samuel, sin embargo (comienzos del siglo XII), fue en cierto sentido el primer traductor de las obras físicas y metafísicas de Averroes al hebreo. Su gran obra intitulada *Las opiniones de los filósofos*, es una especie de enciclopedia con frecuencia extraída casi textualmente de Averroes, que el autor proclama el más fiel discípulo de Aristóteles. El autor trabajaba sobre el texto árabe. Este libro notable dejó de leerse cuando se poseyeron, algunos años después, versiones

<sup>24</sup> Véase el texto hebreo de Goldenthal en *Averrois in Aristotelis Rhetorica commentarium*, [Comentario de Averroes a la Retórica de Aristóteles], pref. en hebreo, págs. 31-33, y en las Memorias de la Academia de Viena (clase filosófico-histórica) de 1850, *Grundzüge und Beiträge zu einem sprachvergleichenden rabbinisch-philosophischen Wörterbuche*, págs. 422-423. Acerca del trabajo de Goldenthal, véanse las observaciones críticas, a mi juicio muy severas, de Steinschneider, *Catalogus Codd. Lug. Bat.*, pág. 59, nota.

<sup>25</sup> *Destructio destructionis*, folio 101 vº, 119, 208 vº, 344 vº, 352. *Paraphrasis Rhetoricae*, folio 494.

<sup>26</sup> Wolf, *Biblioteca hebraica*, I, pág. 454. Véase la *Histoire littéraire de la France*, t. XVI, págs. 381-386.

<sup>27</sup> *Biblioteca hebraica*, I, 20.



completas del texto mismo de Averroes.<sup>28</sup> Otro tanto hay que decir de la enciclopedia peripatética intitulada *La búsqueda de la sabiduría*,<sup>29</sup> por Judá ben-Salomón Cohen, de Toledo, uno de los protegidos de Federico II. Judá compuso su obra en 1247, en gran parte según Averroes. Los términos técnicos de este escritor difieren mucho de los que eligieron los tibbonidas, y que después tuvieron fuerza de ley en la escuela judía. Schem-Tob ben-Josef ben-Falaquera, español, nacido hacia 1226, hizo también gran uso de Ibn-Roschd, y a veces insertó largos pasajes del Comentador en sus propios escritos.<sup>30</sup> Lo propio se observa en Gerson ben-Salomón, en su *Puerta de los cielos* (hacia la segunda mitad del siglo XIII).<sup>31</sup>

El autor de la primera traducción propiamente dicha de Averroes fue un provenzal establecido en Nápoles y emparentado con la familia de los tibbonidas (era yerno de Samuel). Jacob ben-Abba Marí, hijo de Rabbi Simson Antolí, era uno de aquellos judíos que Federico II pensionaba para secundar sus proyectos de vulgarización de la ciencia árabe. Al final de su traducción del comentario de Ibn-Roschd sobre el *Organon*, terminado en Nápoles en 1232,<sup>32</sup> exalta la magnificencia de Federico, su amor a la ciencia, y desea que el Mesías aparezca bajo su reinado. Antolí es también el autor de la traducción hebrea del *Compendio de la lógica*. En fin, las bibliotecas de París, de Turín, de Viena, poseen bajo su nombre una traducción del *Compendio del Almagesto*, del Ibn-Roschd, terminada en Nápoles en 1231.

Es probable que las versiones de Antolí, hechas sobre todo en vista de traducciones latinas, penetrasen poco en Provenza, porque treinta años después, hacia el año 1260, vemos a Moisés Ibn-Tibbon dar a sus correligionarios una traducción casi completa de los *Comentarios* de Ibn-Roschd y hasta algunas obras de medicina, tales como el comentario sobre el *Ardjuza*.<sup>33</sup> Hacia la misma época, en 1259, Salomón

<sup>28</sup> Steinschneider (*Catalogum*, pág. 35 y sig., 61 y sig.) ha sido el primero en dar a conocer esta obra.

<sup>29</sup> La primera descripción de esta obra pertenece igualmente a Steinschneider (*Catalogum*, pág. 53 y sig.).

<sup>30</sup> Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, págs. 441, 454, 458, 494 y sigs.

<sup>31</sup> Wolf, *Biblioteca hebraica*, I, pág. 286. Munk, *Mélanges*, pág. 437, nota.

<sup>32</sup> Wolf *Biblioteca hebraica*, I, 618; III, 531; IV, 751. Bartolucci, *Biblioteca rabínica*, I, 14; Bibl. imp. anc. fondos hebreos, n° 303; Orat. 98, 101. Uri, *Biblioteca Bodliónse*, I, pág. 77. Lambecius, I, págs. 392, 404. Pasini, *Codex*, I, págs. 11, 48. Delitzsch, *Codd. hebr. lips.*, pág. 306. Kraft, *Codd. hebreo vienes*, pág. 131. Steinschneider, pág. 208. Rossi *Dizionario*, pág. 53; *Codd. mss.*, t. II, Carmoly, *Histoire des médecins juifs*, pág. 80 y sigs.

<sup>33</sup> Wolf, I, pág. 19, 655; III, pág. 13; IV, pág. 752. Bibl. imp. n° 314, 327, 336, 350. Pasini, *Codd. taur.*, I, pág. 14. Lambecius, I, pág. 285. *Catal mss. Angl. et Hib.*, pág. 35. Steinschneider, págs. 302, 317. Biblioteca de la Minerva, en Roma, etc.



ben-Josef ben-Job, originario de Granada, pero establecido en Béziers, tradujo el *Comentario sobre el tratado del cielo y del mundo*.<sup>34</sup> En 1284, Zerachia ben-Isaac, de Barcelona, tradujo los *Comentarios sobre la física*, el tratado *Del cielo y del mundo*, la *Metafísica*.<sup>35</sup> Jacob ben-Machir tradujo, en 1298, el *Compendio de la lógica*, y en 1300 los comentarios sobre los libros XI y XIX de la *Historia de los animales*.<sup>36</sup>

Así, desde el siglo XIII, existían hasta tres versiones diferentes de los mismos comentarios; y sin embargo, durante la primera mitad del siglo XIV, vamos a ver en la obra una masa de traductores nuevos. Este doble empleo no tiene nada que deba sorprendernos; en la Edad Media era más fácil rehacer las traducciones que procurarse las que existían. Muchas de estas versiones están hechas por tal o cual persona, y no salían de la provincia en que habían sido elaboradas. Así, las traducciones de Zerachia ben-Isaac fueron hechas, en 1284, por Schabbethay, hijo de Salomón, que residía en Roma. Diez años después, en 1294, las volvió a copiar otro judío en Roma.

Uno de los más laboriosos traductores de la nueva serie fue Calonymo, hijo de Meir, nacido en Arlés en 1287.<sup>37</sup> En 1314 tradujo los *Comentarios sobre los Tópicos*, los *Argumentos Sofísticos* y los *Segundos Analíticos*,<sup>38</sup> en 1317, los *Comentarios sobre la Metafísica*.<sup>39</sup> *Física*.<sup>40</sup> *El tratado del cielo y el Mundo*.<sup>41</sup> *La generación y la corrupción*.<sup>42</sup> *Los meteoros*.<sup>43</sup> También se hallan bajo su nombre las traducciones del *Comentario sobre el tratado del Alma*,<sup>44</sup> y de la carta *Sobre la unión del intelecto separado con el hombre*.<sup>45</sup> Calonymo sabía el latín, porque en 1328 se le ve traducir al latín la *Destrucción de la destrucción*.<sup>46</sup>

<sup>34</sup> Wolf, III, 14; IV, 752. Pasini, I, págs. 13 y 25. Delitzsch, pág. 292.

<sup>36</sup> Pasini, págs. 16, 52, 53, 60. Wolf, IV, págs. 751, 791.

<sup>36</sup> Uri, 1ª parte, págs. 74, 77. Krafft, *Codd. hebr.* Viena, pág. 138. Wolf (III, 15; IV, 751), ha ubicado erróneamente estas traducciones en 1228, 1235.

<sup>37</sup> Zunz ha dado extensas noticias sobre la vida de este traductor, en el diario de Geiger (II, 313-320). Cf. Delitzsch, *Codd. Lips.*, págs. 288, 307, 325.

<sup>38</sup> Pasini, I, págs. 12, 55 y 56. Rossi, II, pág. 9. Bibl. imp. n° 332. Wolf, IV, 751.

<sup>39</sup> Pasini, I, 14 y 15. Bartolucci, I, 13. Wolf, I, pág. 19. Bibl. imp. n° 311. Steinschneider, pág. 27.

<sup>40</sup> Uri, Primera parte, pág. 74. Bibl. imp. n° 315. Pasini, I, 52. Wolf, I, pág. 19.

<sup>41</sup> Wolf, IV, 751.

<sup>42</sup> Pasini, I, pág. 13. Wolf, III, 14.

<sup>43</sup> Bibl. de Berlín, mss. hebr. n° 292.

<sup>44</sup> Fabricius, *Bibl. gr.*, t. III, pág. 16.

<sup>45</sup> Wolf, I, pág. 1006; III, pág. 16.

<sup>46</sup> Steinschneider, pág. 50, ej. Catál. (inédito) de Oxford, n° 28.



Calónymo, hijo de David, hijo de Todros, tradujo hacia la misma época del árabe al hebreo la *Destrucción de la destrucción*. No hay que confundirle con Calo Calonymo o Calonymo ben-David, médico de Nápoles, residente en Venecia, que en el siglo xvi tradujo la *Destrucción* y la carta *Sobre la unión del intelecto separado con el hombre* del hebreo al latín. El parecido de nombre de estos tres personajes ha dado lugar a gran número de confusiones.<sup>47</sup>

Rabbí Samuel ben-Judá ben-Meschullam, de Marsella, cuyo padre se llamaba Miles (Emilio) Bongudas, tradujo en 1321 el *Comentario sobre la moral a Nicómaco*<sup>48</sup> y la *Paráfrasis de la República*, de Platón.<sup>49</sup> Todros Todrosi (Teodoro, hijo de Teodoro), de Arlés, tradujo en 1337 en la villa de Trinquetaille, sobre el Ródano, cerca de Arlés, los *Comentarios sobre los Tópicos*, la *Retórica*, la *Poética* y las *Éticas*.<sup>50</sup> Esta versión es la que ha publicado Goldenthal. Una porción de otros traductores oscuros, cuya fecha es incierta, Schem-Tob ben- Isaac, de Tortosa (*Comentario sobre la Física*, el tratado del Alma),<sup>51</sup> Jacob ben-Schem-Tob (*Primeros Analíticos*),<sup>52</sup> Judá ben-Tachín Maimón (*Física*, tratado del Cielo, de la Generación),<sup>53</sup> Moisés ben-Tabora ben-Samuel ben-Schudaï (tratado *Del cielo*),<sup>54</sup> Moisés ben-Salomón, de Salon,<sup>55</sup> (*Metafísica*),<sup>56</sup> Judá ben-Jacob (libros XI y XIX de los *Animales*),<sup>57</sup> Salomón ben-Mose Alguari (*De sommo et vigilia*), [*Sobre el sueño y la vigilia*.]<sup>58</sup>, se dedicaron sucesivamente a este inmenso trabajo. El *De Substantia Orbis*,<sup>59</sup> formado de disertaciones separadas, traducidas del árabe al latín, fue a su vez traducido del latín al hebreo por Judá ben-

<sup>47</sup> Steinschneider, págs. 50 y 51, rectificó estas confusiones.

<sup>48</sup> Pasini, I, 33. Wolf, IV, 753

<sup>49</sup> Wolf, (I, 20) lo ha confundido con Samuel Aben-Tibbon.

<sup>50</sup> Lambecius, I, 292. Pasini, I, 12, 13. Labbe, pág. 306, nº 2270. Wolf, I, 20. Bibl. Imp. anc. fondo, nº 322, 335; Sorbona, 297. Delitzsch, pág. 307. Krafft, pág. 134. Rossi, t. II, págs. 9, 10. El *Manuscrito de Viena* ha sido escrito en Avignón en 1460, lo que ha hecho decir a Fabricio (*Bibliotheca græca*, t. III, pág. 222) que Averroes había compuesto ese comentario en Avignón.

<sup>51</sup> Bibl. imp. anc. fonds, nº 313. Wolf, III, 13; IV, 572. Delitzsch, pág. 292.

<sup>52</sup> Bibl. imp. nº 337.

<sup>53</sup> Wolf, III, págs. 13, 14.

<sup>54</sup> Fabricius, t. III, pág. 231. En Viena y en el Vaticano.

<sup>55</sup> Este nombre de la ciudad es dudoso. La versión de Toulon, adoptada por el catálogo de los manuscritos de la Biblioteca Imperial, está equivocada. Ver Steinschneider, pág. 53.

<sup>56</sup> Bibl. imp. nº 310.

<sup>57</sup> Bibl. de Berlín, nº 290.

<sup>58</sup> Bartolucci, I, pág. 13.

<sup>59</sup> Iabzecius, I, pág. 292. Pasini, I, 13. Krafft, pág. 142. Labbe, Bibl. Nova, mss. pág. 299. Bartolucci, I, 14.



Mose ben-Daniel, de Roma, con varios otros tratados escolásticos de Alberto, Santo Tomás, Gil de Roma. Y no es esto un ejemplo aislado de la influencia de la escolástica latina sobre la de los judíos; la polémica de los cristianos ortodoxos contra los averroístas ha dejado más de una huella en los escritos de los autores hebreos.<sup>60</sup>

## § V

El siglo xiv fue el momento en que culminó la autoridad de Averroes entre los judíos. El más ilustre de los filósofos de esta época, Leví ben-Gerson, de Bagnols (*Messer León*), comentó los diversos comentarios y las obras propias de Averroes, tales como el *De substantia orbis* y el tratado *De la posibilidad de la unión*.<sup>61</sup> Para algunas partes, su glosa llegó a ser inseparable del texto de Averroes, como el *Comentario* de Averroes mismo había llegado a serlo del texto de Aristóteles. Parece que la Edad Media prefería a los textos primitivos estos análisis de segunda y de tercera mano. Por lo demás, la doctrina de Leví es el peripatetismo árabe en toda su pureza. Mucho más atrevido que Maimónides, hace ceder al dogma mosaico ante las exigencias del peripatetismo, y admite sin reservas la eternidad del mundo, el don natural de profecía, la materia primera privada de forma, la imposibilidad de la creación.

Así, entre los judíos, Averroes ha reemplazado a Aristóteles: a él es a quien se comenta, a quien se compendia, a quien se atiende para las necesidades de la enseñanza. Moisés de Narbona (*Messer Vidal*), contemporáneo de Leví ben-Gerson, hacía en Narbona lo que Leví hacía a unas cuantas leguas de allí, en Perpignan. En 1344, comenta el tratado *De la posibilidad de la unión*,<sup>62</sup> en 1349 el *De substantia orbis* y las demás disertaciones físicas de Ibn-Roschd.<sup>63</sup> La Física, las Éticas, el *Comentario* del libro de Alejandro de Afrodisia *Sobre el intelecto*, casi todas las partes del programa averroísta, sufrieron entre sus manos un nuevo retoque. Atribúyensele, así como a Leví ben-Gerson, varias traducciones de Averroes. Mas aquí se comete un error, que proviene de que se han considerado como traducciones los tratados que estos dos maestros han

<sup>60</sup> Steinschneider, pág. 37 y nota. Hay también traducciones hebraicas de Aristóteles hechas sobre el latín. (*Ibid.*, págs. 138-139 y 211-212.)

<sup>61</sup> Wolf, I, 728; II, 650. Bartolucci, I, 481. Delitzsch, *Codd. Lips.*, págs. 306, 325. Pasini, I, págs. 10 y sigs. Hottinger, *Bibl. Orient.*, pág. 47.

<sup>62</sup> Wolf, I, 20-21. Uri, I, pág. 74. Delitzsch, pág. 308. Steinschneider, pág. 18 y sigs.

<sup>63</sup> Pasini, I, 55.



compuesto sobre los del Comentador.<sup>64</sup> Por un error semejante se han considerado como traducciones los comentarios de Joseph ben-Caspí (hacia 1330) sobre la *Ética* de Aristóteles y la *Política* de Platón según Averroes.<sup>65</sup>

La influencia de la filosofía árabe se ejerce hasta sobre los karaítas, y produce entre ellos una serie de librepensadores.<sup>66</sup> Averroes es frecuentemente citado en la obra de Ahron ben-Elia, de Nicomedia, terminada en 1346 en el Cairo, bajo el título de *Arbol de la vida*,<sup>67</sup> y en que el autor tiende a imitar la *Guía* de Maimónides. La teoría de Ahron sobre el intelecto es, poco más o menos, la del filósofo árabe. Así como el alma es la forma del cuerpo, el intelecto adquirido es la forma del alma.<sup>68</sup> El alma, al principio puramente virtual, no entra en acto sino por su unión con el cuerpo cuando el cuerpo muere, perece todo lo que en el alma correspondía al cuerpo; mas el elemento exclusivamente intelectual, que constituye la esencia del hombre, es imperecedero.<sup>69</sup> Ahron ben-Elia no es, sin embargo, un averroísta como Leví ben-Gerson o Moisés de Narbona. Hasta refuta expresamente la opinión del Comentador sobre la naturaleza simple, incorpórea e imperecedera del cielo, y tiende a probar la novedad del mundo y la naturaleza accidental de los cuerpos siderales.<sup>70</sup>

## § VI

El siglo xv es la edad de decadencia de la escolástica judía. La escuela provenzal está agotada; la audacia filosófica ha pasado de moda. Sin embargo, Averroes es estudiado todavía; hasta son de esta época la mayor parte de los manuscritos hebreos que nos quedan de sus obras. Joseph ben-Schem-Tob, de Segovia, escribió en 1455 un gran *Comentario* sobre las *Éticas*, y nos informa en su prefacio de que lo hizo para suplir el silencio

<sup>64</sup> Bartolucci, I, 13; IV, 73, 224, ha cometido sobre Moisés de Narbona los más extraños errores, haciendo de él tres personajes distintos. Wolf ha restablecido la identidad, mas por un *lapsus de impresión*, le hace vivir hacia la mitad del siglo XV. Este *lapsus* ha sido reproducido en la *Historia*, t. II, pág. 854, nota, de Brucker.

<sup>65</sup> Steinschneider, en Ersch y Gruber, art. *Josef. Caspi*, pág. 69 y sigs. Cf. Lambecius, I, 292, 384. Wolf, I, 20. Bartolucci, III, 811. Fabricius, Bibl. gr., t. III, pág. 266.

<sup>66</sup> Véase a Dukes, *Beyträge zur Geschichte der ältesten Auslegung des Alten Testaments*, pág. 29.

<sup>67</sup> Publicado en hebreo por Delitzsch y Steinschneider en Leipzig en 1841.

<sup>68</sup> *Árbol de la vida*, 106.

<sup>69</sup> Ibid., 108.

<sup>70</sup> Ibid., 9, 10, 14.



de Ibn-Roschd.<sup>71</sup> Comentó igualmente el tratado *De la posibilidad de la unión*<sup>72</sup> y el análisis del libro de Alejandro relativo al intelecto. Schem-Tob, su hijo Moisés Falaquera,<sup>73</sup> Miguel Hacohen,<sup>74</sup> escribieron también tratados y comentarios averroísticos. En fin, el poema didáctico de Moisés de Rieti, imitación de la *Divina Comedia* y publicado en Viena por Goldenthal en 1851, contiene extractos considerables de la filosofía de Averroes y de Leví ben-Gerson.

Elías del Médigo<sup>75</sup> es el último representante célebre de la filosofía averroística en los judíos. Enseñó en Padua hacia el final del siglo xv, y contó entre sus discípulos a Pico de la Mirándola, para el cual compuso diferentes escritos filosóficos, entre otros un tratado sobre *El intelecto y la profecía*, en 1492, y un comentario sobre el *De substantia orbis* en 1485. Sus *Anotaciones sobre Averroes*, sus *Cuestiones sobre la creación, el primer motor, el ser, la esencia y lo uno*,<sup>76</sup> han sido reimpresos varias veces en Venecia (en 1506, en 1544 y en 1598) con las *Cuestiones*, de Juan de Jandun. A través de Elías del Médigo, la filosofía judaica, cuya misión queda en adelante terminada, entró en contacto con la escuela de Padua, que por su parte continuaba el espíritu y el método arábigos. He podido asegurarme de que aún hoy día la tradición de la enseñanza de la Edad media no ha desaparecido enteramente entre los sabios israelitas de Padua. El *Compendio de Lógica*, de Averroes, publicado en Riva di Trento en 1560 y varias veces reimpreso, ha sido clásico entre los israelitas hasta estos últimos tiempos.<sup>77</sup>

En las regiones más elevadas del movimiento intelectual de los judíos, el peripatetismo averroísta cae, a partir del siglo xvi, en un profundo descrédito. La teología judía, que había cedido hasta el punto de dejar pasar sin anatema las doctrinas temerarias de Leví ben-Gerson, despierta de pronto. Joseph Albo, Abraham Bibago, Isaac Abravanel, defienden contra los filósofos la creación, la revelación, la inmortalidad. Rabbi

<sup>71</sup> Bibl. imp. anc. fondos, 308; fondos del Orat., 121. Munk, *Mélanges*, págs. 433, 509.

<sup>72</sup> Cf. Wolf, I, 571. Bartolucci, t. III, 850. Steinschneider, *Catal.*, pág. 21. En Munk, ob. cit., págs. 438, 508-509. Ersch y Gruber *Encyclopädie*, art. «Joseph ben-Schemtob», pág. 92.

<sup>73</sup> Pasini, I, 48. La época en que vivía este doctor me es desconocida.

<sup>74</sup> Wolf, I, 759. Le coloco en el siglo XV también por conjetura. En Steinschneider (*Catalogum*, 209) se menciona otro anotador de Averroes cuyo nombre es incierto.

<sup>75</sup> Wolf, I, pág. 168; II, 107. Bartolucci, I, 182; Munk, *Dict. des sch. phil.*, t. III, pág. 366. Este maestro es frecuentemente presentado como traductor, pero parece no haber sido más que el editor de versiones hechas antes que él. V. Steinschneider, pág. 27.

<sup>76</sup> Se recordará que este mismo es el título de uno de los tratados (*De ente et uno*) de Pico de la Mirándola.—(N. del T.)

<sup>77</sup> Frank, *Histoire de la logique*, pág. 219,



Mosé Almosnino (hacia 1538) va a buscar contra ellos armas en el arsenal de Al Gazzali, y comenta la *Destrucción de los Filósofos*.<sup>78</sup> La influencia platónica, tan opuesta al averroísmo y a la escolástica, se muestra, por otra parte, en los *Diálogos de Amor*, de León Hebreo. La manera como él expone la emanación del amor y su propagación de esfera en esfera hasta la inteligencia humana, el cuidado que pone en explicar las diversas fases porque la teoría de la emanación había pasado entre los árabes y los puntos sobre los cuales difiere Averroes de los otros filósofos de su nación, prueban que las obras del Comentador le eran bien conocidas.<sup>79</sup> Pero ¡cuán distanciada está esta metafísica amorosa, inspirada por la escuela florentina, de la forma y del espíritu del peripatetismo! La misión filosófica de los judíos, tan brillante en la Edad Media, acabó ante el avance de los tiempos modernos. Los hombres ilustres que el judaísmo dará en adelante a la historia de la filosofía, recibirán su inspiración, no ya de la tradición de una filosofía nacional, sino del espíritu moderno mismo. Sin duda, bajo los más bellos de estos caracteres, Spinoza, Mendelssohn, se percibe aún al judío: siendo el primer acto de adoración el más profundo, se vuelve siempre, cualesquiera que sean las transformaciones que se sufran, a la religión bajo la cual se ha sentido primitivamente el ideal. Que Spinoza, como se ha pretendido, haya inspirado su sistema en la lectura de los rabinos y de la *Cábala*, es mucho decir seguramente.<sup>80</sup> Pero que hasta a sus especulaciones cartesianas haya llevado una reminiscencia de sus primeros estudios, es harto evidente para un lector, por poco iniciado que esté en la historia de la filosofía rabínica de la Edad Media. Investigar si Aristóteles puede reivindicar algo en el sistema del pensador de Amsterdam, sería traspasar el límite en que debe detenerse, en las cuestiones de filiación de sistemas, una justa curiosidad: tanto valdría buscar la huella del arroyo que se ha perdido en la pradera.

<sup>78</sup> Wolf, I, 806. Hottinger, *Biblioteca oriental*, págs. 22-23.

<sup>79</sup> Véase a Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, pág. 522 y sigs.

<sup>80</sup> Véanse las dos obras de J. G. Wachter, *Der Spinozismus in Judenthum* (Amsterdam, 1699), y *Elucidarius cabbalisticus* (Roma, 1706, in 8º). Compárese con Wolf (*Bibliotheca hebraica*, t. II, pág. 1235) y con el libro de Foucher de Careil: *Réfutation inédite de Spinoza par Leibnitz*. (París, 1854.)







## CAPÍTULO II

### EL AVERROÍSMO EN LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

#### § I

La introducción de los textos árabes en los estudios occidentales divide la historia científica y filosófica de la Edad Media en dos épocas perfectamente distintas. En la primera, el espíritu humano no tiene para satisfacer su curiosidad más que las áridas ruinas de la enseñanza de las escuelas romanas, amontonadas en las compilaciones de Capella, de Beda, de Isidoro y en algunos tratados técnicos, cuyo carácter usual los salvó del olvido. En la segunda, todavía es la ciencia antigua la que vuelve a Occidente, pero más completa esta vez, en los comentarios árabes o en las obras originales de la ciencia griega, entre las cuales los romanos habían preferido los compendios. La medicina, antes reducida a Coelio Aureliano y a la compilación de Garioponto, encuentra de nuevo a Hipócrates y a Galeno. La astronomía, limitada a algunos tratados de Hygin o de Beda, a algunos versículos de Prisciano, recobra con Alfergan, Thabet ben-Corra, Albumasar, la precisión de la ciencia antigua. La aritmética, reducida durante tantos siglos a los simples procedimientos del ábaco o de la indigitación, se enriquece con procedimientos nuevos. La filosofía, en vez de algunos fragmentos del *Organon* y de las Categorías apócrifas de San Agustín, recibe el cuerpo completo del aristotelismo, es decir, la enciclopedia de las ciencias antiguas.

En general, las primeras obras traducidas del árabe no fueron obras filosóficas. La medicina, las matemáticas, la astronomía, habían tentado la curiosidad de Constantino el Africano, de Gerberto, de Abelardo de Bath, de Platón de Tívoli, antes de que se soñase en pedir enseñanzas filosóficas a infieles como Alfarabi y Avicena. El honor de esta tentativa, que había de tener tan decisivo influjo en la suerte de Europa, corresponde a Raimundo, arzobispo de Toledo y gran canciller de Castilla de



1130 a 1150. Raimundo forma en torno suyo un colegio de traductores, a la cabeza del cual se halla el arcediano Domingo Gundisalvo o González *Dominicus Gundisalvi*.<sup>1</sup> Varios judíos, entre los que el más conocido es Juan Avendeath, trabajaban bajo sus órdenes. Este primer ensayo versó principalmente sobre Avicena. Gerardo de Cremona y Alfredo Morlay añadieron, algunos años más tarde, diferentes tratados de Alkindi y de Alfarabi.<sup>2</sup> Así, desde la primera mitad del siglo XII, eran conocidas de los latinos las más importantes obras de filosofía árabe.

Uno de los fenómenos más singulares de la historia literaria de la Edad Media, es la actividad del comercio intelectual y la rapidez con la que se esparcían los libros de un extremo a otro de Europa. La filosofía de Abelardo había penetrado hasta el fondo de Italia. En menos de un siglo, la poesía francesa de los trovadores contaba traducciones alemanas, suecas, noruegas, islandesas, flamencas, holandesas, bohemias, italianas, españolas. Tal o cual obra, compuesta en Marruecos o en el Cairo, era conocida en París y en Colonia en menos tiempo que el necesario en nuestros días a un libro capital de Alemania para pasar el Rhin.

Los judíos cumplían en sus relaciones un papel esencial, que no se ha tenido en cuenta lo suficiente en la historia de la civilización. Su actividad comercial y su facilidad para aprender las lenguas, hacían de ellos los intermediarios naturales entre los cristianos y los musulmanes.<sup>3</sup> Preciso es leer el *Itinerario* de Benjamín de Tudela<sup>4</sup> para comprender la importancia que habían adquirido en el litoral del Mediterráneo desde Barcelona a Niza. Los príncipes y los señores, que tenían necesidad de su dinero y de sus conocimientos médicos, los favorecían; solamente el pueblo les guardaba rencor. En cuanto a los hombres deseosos de instruirse, no experimentaban en la Edad Media ningún escrúpulo en hacerse en filosofía los discípulos de maestros pertenecientes a otras religiones. La ciencia era algo neutro y a todos común.

Las relaciones de la Europa con los musulmanes tenían lugar de un lado por España, y sobre todo por Toledo; del otro por Sicilia y el reino de Nápoles. El trabajo de los traductores se operaba en estos dos puntos con igual ardor y por los mismos procedimientos. Casi siempre un judío,<sup>5</sup> a menudo un musulmán convertido, desbastaba la obra y aplicaba

<sup>1</sup> Ver la excelente discusión de Jourdain sobre esos tres personajes. *Recherches*, cap. III, § 7.

<sup>2</sup> Ibid, § 6 y 9.

<sup>3</sup> Dozy, *Recherches*, I, págs. 478-79, nota (1ª edición).

<sup>4</sup> P. 31 y sigs. (ed. Asher).

<sup>5</sup> El estudio de la lengua latina estaba en esta época muy extendido entre los judíos. En 1280, Salomón-ben-Adereth, de Barcelona, escribió una carta a los judíos de las sinagogas de Provenza para reprenderles por estudiar la lengua latina en detrimento de la ley (Pasini, I, págs. 61-62).



la palabra latina o la palabra vulgar sobre la palabra árabe.<sup>6</sup> Un clérigo presidía el trabajo, se encargaba del latín y daba su nombre a la obra. Algunas veces, sin embargo, llevaba también el nombre del secretario judío, de donde proviene el que una misma traducción sea frecuentemente atribuída a personajes diferentes. En los siglos XII y XIII, las traducciones se hacían siempre directamente del árabe. Sólo mucho más tarde se empezaron a traducir los filósofos árabes sobre versiones hebraicas.

El carácter de estas traducciones es el de todas las de la Edad Media. «La palabra latina cubre en ellas la palabra árabe, así como las piezas del tablero de damas se aplican sobre las casillas».<sup>7</sup> La construcción de la frase era más bien árabe que latina. La mayoría de los términos técnicos y de los vocablos que el traductor no comprendía, se transcribían de la manera más grosera.<sup>8</sup> Siempre en la infancia de la filosofía domina el sistema de las versiones literales. El Oriente y la Edad Media apenas si han concebido la traducción como otra cosa que como un mecanismo superficial en que el traductor, abrigándose, por decirlo así, tras de la obscuridad del texto, descargaba en el lector el cuidado de encontrar allí un sentido.

La historia literaria de la Edad Media no será completa hasta que se haga, según los manuscritos, la estadística de las obras árabes que leían los doctores de los siglos XIII y XIV. Importa observar, en efecto, que las citas que se hacen de un autor árabe por los escritores de esta época no son una prueba de que se poseyese su traducción, porque no se tenía el menor escrúpulo en citar de segunda mano. Así es que creo que Avempace y Abubacer (Tofail) no eran citados sino según Averroes, Alkindi, Alfarabí, Avicebron, Kosta ben Luca, Maimónides, no parecen haber sido leídos más que en el siglo XIII. En el XIV, Avicena, y sobre todo Averroes, ocupan el lugar de los demás; y finalmente, en el XV, Averroes queda como único intérprete de la filosofía árabe.

<sup>6</sup> La Biblioteca Imperial, en sus núms. 7.317 y 7.321, posee varias traducciones latinas venidas del árabe por intermedio del español.

<sup>7</sup> Jourdain, *Recherches sur les Traductions Latines d'Aristote*, pág. 19.

<sup>8</sup> Sobre todo los nombres propios, desprovistos en árabe de puntos diacríticos o mal puntuados, resultaban enteramente incognoscibles. Así Tales se convertía en *Belus*; Hiparco en *Abraxis*; Pevitis en *carabitus*. Jorach, Semerion, Adelinus, Albrutalus y Loxus, autores citados por Alberto el Magno, deben la luz al mismo procedimiento.



## § II

El primer introductor de Averroes entre los latinos parece haber sido Miguel Escoto.<sup>9</sup> Rogerio Bacon<sup>10</sup> considera como un acontecimiento en la suerte del Estagirita el momento en que Miguel Escoto apareció, en 1230, pertrechado de nuevas obras de Aristóteles y de sabios comentarios, *cum expositoribus sapientibus*, [con sabios expositores.] ¿Cuáles son estos comentarios hasta aquí desconocidos para los latinos? Los manuscritos nos lo enseñan. Miguel Escoto es en ellos expresamente designado como traductor de dos obras de Averroes: a), del comentario sobre el *De caelo et mundo*;<sup>11</sup> b), del comentario sobre el *Tratado del Alma*.<sup>12</sup> La primera de estas traducciones está dedicada a Esteban de Provins<sup>13</sup> en los siguientes términos: «*Tibi, Stephane de Provins, hoc opus, quod ego Michael Scotus dedi latinitati, ex dictis Aristotelis specialiter commendo, et si aliquid Aristoteles incompletum dimisit de constitutione mundana in hoc libro, recipies ejus supplementum ex libro Alpetrangii, quum similiter dedi latinitati, et es in eo exercitatus.*»

<sup>9</sup> Entre las obras que se atribuye el supuesto cronista español *Julianus Petri*, se encuentran algunas traducciones de Averroes (Antonio, *Bibliotheca Hispana Vetus*, t. II, pág. 42). El falsario fue bien poco feliz, porque Averroes a duras penas había nacido en la época en que se hace florecer al pseudo-Juliano.

<sup>10</sup> *Opus Maius*, 36: *Tempore Michaelis Scoti, qui annis 1230 transactis apparuit, deferens librorum Aristotelis partes aliquas de naturalibus et mathematicis, cum expositoribus sapientibus, magnificata est Aristotelis Philosophia apud Latinos.* [En la época de Miguel Escoto, que apareció pasados 1230 años trayendo algunas partes de los libros de Aristóteles sobre temas de naturaleza y de matemáticas, con sabios expositores, se engrandeció entre los latinos la filosofía de Aristóteles.]

<sup>11</sup> Sorbona, 924, 950. San Víctor, 171. Navarra, 75. Biblioteca de San Marcos de Venecia, cl. VI, cod. 52.

<sup>12</sup> Sorbona, 932, 943. San Víctor, 171. Antiguo Fondo, 6.054. En el manuscrito de San Víctor se lee: «*Incipit Commentarius Libri de Anima Aristotelis Philosophi, quem commentatus est Averroes in græco (!), et Michæel Scotus transtulit in latinum.*» [Comienza el comentario del libro sobre el alma del filósofo Aristóteles a quien comentó Averroes en griego (!) y Miguel Escoto tradujo al latín.]

<sup>13</sup> M. Félix Bourquelot (*Provinciana*, en la *Feuille de Provins* de 7 de febrero de 1852) ha creído identificar a este Esteban de Provins con un deán de Nuestra Señora del Val, de Provins, que figura en varias cartas de 1211 a 1221, y es llamado por Thibaut, conde de Champagne, *Dilectus clericus meus Stephanus de Provins*. Acaso (siguiendo a los autores de la *Histoire Litteraire de la France*, t. XVII, pág. 232) pudiera asimilarse dicho personaje a Esteban de Reims, que había nacido en Provins. Nómbrase y discútese a Esteban de Provins en diversas actas de 1231 a 1233. Biblioteca Imperial, Colb. III, fo. 50 rº; 119 vº. Carta de Gregorio IX, anni V, 9 kalendas Mai (1231 ó 1232); anni VII, kalendas Februarii, anni VII, kalendas Martii (Collatio Laporte du Theil).



[Te encomiendo especialmente a ti, Esteban de Provins, este libro del dicho Aristóteles que yo, Miguel Escoto, vertí al latín; y si Aristóteles dejó algo incompleto sobre la constitución del mundo en este libro, tomarás su suplemento del libro de Alpetragio al que también vertí al latín y en el cual te ejercitaste.] Estos dos comentarios son los únicos que llevan en los manuscritos el nombre de Miguel Escoto. Mas como casi siempre se hallan a continuación suya los comentarios sobre la *Generación* y la *Corrupción*, sobre los *Meteoros*, las paráfrasis de las *Parva Naturalia*<sup>14</sup> y el *De substantia orbis*, está uno autorizado a atribuir estas obras a Miguel Escoto. En los manuscritos 943 de la Sorbona y 75 de Navarra, se encuentran unidos a las traducciones precitadas los comentarios sobre la *Física* y la *Metafísica*. La traducción de estas obras, ¿pertenece realmente a Miguel Escoto? Siéntese uno llevado a creerlo, porque en un fragmento de Miguel, descubierto por Haureau, y de que muy pronto hablaremos, se ve muy netamente expuesta la doctrina de la *Física* y de la *Metafísica*. Jourdain, sin embargo, no ha debido hacer intervenir como autoridad, en la enumeración de las traducciones de Miguel Escoto, los catálogos dados por Bale<sup>15</sup> y Pits.<sup>16</sup> Es evidente que estos dos autores no fundan sus aserciones más que en el escrutinio de un manuscrito semejante a los números 924 y 950 de la Sorbona,<sup>17</sup> y que no han tenido otras razones para atribuir a Miguel Escoto las traducciones de los comentarios sobre el *Tratado de la generación y de la corrupción*, sobre las *Parva Naturalia*, sobre los *Meteoros*, y del libro *De substantia orbis*, que las que nosotros tenemos. Su autoridad no corresponde a ningún testimonio particular, y todo se redujo a una conjetura sacada de la composición de los manuscritos. Pero como esta composición no era casi nunca arbitraria en la Edad Media, vémonos inducidos a mirar los manuscritos en que se encuentra la dedicatoria a Esteban de Provins, como los que nos representan la edición misma dada por Miguel Escoto,

<sup>14</sup> En el núm. 171 de San Víctor, la traducción de la paráfrasis de las *Parva Naturalia* se atribuye a un cierto Gerardus. No puede ser éste Gerardo de Crémone, muerto en 1187; y en cuanto a la indicación, por ser aislada, debe, a lo que parece, tenerse por errónea.

<sup>15</sup> Bale, *Script. ill. Maj. Brit.*, (Basilea, 1557), pág. 351. Véase a Nicerón, *Mémoires*, t. XV, pág. 95 y sig. Fabricius, *Bibl. med. et inf. latin*, t. V, pág. 233.

<sup>16</sup> *De Rebus Angl.*, pág. 374. Véase a Fabricio, *Bibl. Med. et Inf. Lat.*, t. V, pág. 233.

<sup>17</sup> Escrutinio que por cierto habían hecho con no poca negligencia. Así, en lugar de *Commentum Averrois*, leyeron *Contra Averroem*, lección absurda que hizo creer a Brucker (*Historia Critica Philosophiae*, III, 796) que se trataba de una refutación de Averroes; en lugar de *Provino*, leyeron *Depromo*, etc. También se equivoca Jourdain al creer sobre su autoridad que Miguel no había traducido más que un libro de los *Meteoros*. El manuscrito de Venecia contiene los cuatro libros.



y aquellos textos nuevos que, al decir de Rogerio Bacon, introdujo en la filosofía escolástica hacia el año 1230.

Esta fecha indica sin duda el momento en que los trabajos de Miguel Escoto llegaron a conocimiento del monje inglés. Al menos parece indudable que Guillermo de Auvernia y Alejandro de Hales conocieron antes de ese tiempo las obras del Comentador. Sólo una traducción de Miguel Escoto, la de Alpetrangi, lleva fecha, y esta fecha es el año 1217. Las traducciones de Averroes debieron ser hechas hacia la misma época, porque Miguel Escoto no parece haber estado en Toledo más que pocos años. Acaso también el conjunto de estas traducciones componía el envío filosófico que Federico II dirigió a las universidades de Italia, con la célebre circular que se lee en la *Colección*, de Pedro de Vignes: «*Compilationes varioe quæ ab Aristotele aliisque philosophis subgroecis arabicisque vocabulis antiquitus editae... nostris aliquando sensibus occurrerunt.*» [*Compilaciones diversas que, dadas a luz antiguamente por Aristóteles y otros filósofos en lengua griega y árabe... se presentaron cierta vez a nuestros sentidos.*]

En Toledo fue donde Miguel Escoto acabó las traducciones que le dieron tanta importancia a su vuelta de España y le proporcionaron tan amistosa acogida en la corte de los Hohenstaufen. En este trabajo tuvo como auxiliar a un judío, llamado Andrés.<sup>18</sup> En un momento de severidad, Rogerio Bacon le acusa de plagiarlo y le reprocha haber ignorado las ciencias y lenguas que trae a colación en sus escritos, y es seguro que los latinos que emprendían viajes a Toledo, no tenían el menor escrúpulo en apropiarse el trabajo de su secretario. En la Edad Media, como en nuestros días, el nombre del traductor era una ficción las más de las veces.

Por lo demás, Miguel Escoto tiene otros títulos para ser llamado el fundador del Averroísmo, desde que Hauréau<sup>19</sup> ha descubierto, en el número 841 de la Sorbona, extractos que parecen pertenecer a una de sus obras más importantes, la que no era conocida hasta hoy más que por el severo juicio que sobre ella emite Alberto Magno<sup>20</sup>: *Faeda dicta inveniuntur in libro illo qui dicitur Quaestiones Nicolai Peripatetici. Consuevi dicere quod Nicolaus non fecit librum illum, sed Michael Scotus qui in rei veritate nescivit naturas, nec bene intellexit libros Aristotelis.* [*Malos pensamientos se encuentran en el libro llamado "Problemas del peripatético Nicolao". He solido decir que Nicolao no hizo ese libro, sino Miguel Escoto quien, en verdad, ignoró las naturalezas y no entendió bien los libros de Aristóteles. Esto está extraí-*

<sup>18</sup> Probablemente un judío convertido, porque Andrés no es nombre de judío judaizante. — Cf. *Opus Tertium*. Apud Jebbi paef., pág. 5.

<sup>19</sup> *De la Philosophie Scholastique*, t. I, pág. 470.

<sup>20</sup> *Opera*, t. II, pág. 140.



do del libro del peripatético Nicolao...] Ahora bien; el fragmento exhumado por Hauréau, bajo el título de *Hæc sunt extracta de Libro Nicolai Peripatetici*, ofrece la más sorprendente analogía con una digresión del Comentario sobre el libro XII de la *Metafísica*, digresión que forma a menudo en los manuscritos un opúsculo separado y cuyas primeras palabras son: *Sermo de Quoestionibus quas accepimus a Nicolao, et nos dicemus in his secundum nostrum posse*. [Discurso sobre los problemas que hemos recibido de Nicolao, y nosotros hablamos sobre ellos conforme a nuestro poder.]<sup>21</sup> Por otra parte, la doctrina que allí se expone está puesta expresamente bajo la autoridad de Averroes: *Omne coelum est circulare, et omne circulare est perfectum; ergo omne coelum est perfectum: sed ullum perfectum indiget motu; ergo ullum coelum indiget motu. Partes autem sui quum videant bona quæ non habent —, perpendentes se indigere illis bonis, in motum prorumpunt, ut acquirant illa bona quæ non habent... Ergo salus nostra est per quietem; coeli finis autem per motum partium ejus; ET HOC EST QUOD DICIT AVERROZT*. [Todo cielo es circular y todo (cuerpo) circular es perfecto; pero algún (cuerpo) perfecto carece de movimiento; luego algún cielo carece de movimiento y sus partes, al ver los bienes que no tienen, considerando que carecen de esos bienes, prorrumpen en movimientos, para adquirir los bienes que no tienen... Luego, nuestra salvación se logra mediante reposo, pero el fin del cielo se logra por el movimiento de sus partes, y esto es lo que dice Averroes.] Miguel Escoto, por su papel en la corte de Federico, en que representó de una manera tan original el espíritu árabe, y por las comunicaciones diabólicas que la leyenda le atribuyó, abre en realidad aquella serie de hombres sospechosos que, desde el siglo XIII hasta Vanini, debieron las acusaciones de perversidad al nombre de Averroes. Acaso las duras frases de Rogerio Bacon y de Alberto el Magno y la rigurosa condenación de Dante<sup>22</sup> se fundaban en la reprobación en que la opinión envolvía ya aquellas tendencias sospechosas. Pronto veremos como todo este mal espíritu era un fruto de la corte de Hohenstaufen.

### § III

Adicto a la casa de Hohenstaufen, como Miguel Escoto, fue otro traductor de Averroes, Hermann el Alemán.<sup>23</sup> En el capítulo XXV del

<sup>21</sup> Estas palabras han desaparecido de las ediciones impresas. Más arriba hemos dado el análisis de esta importante digresión.

<sup>22</sup> *Inferno*, can. XX, v. 115.

<sup>23</sup> Jourdain, *Recherches*, cap. III, § 11.



*Opus Tertium*, cuyo análisis ha publicado Cousin,<sup>24</sup> Rogerio Bacón le califica: «*Hermannus Alemannus et translator Manfredi nuper a Divo Rege Carolo devicti.*» [Hermann, alemán y traductor de Manfredo, vencido hace poco por el rey Carlos.] En general, Hermann parece haberse consagrado a los textos aristotélicos más desdeñados, la *Retórica*, la *Poética*, las *Éticas*, la *Política*, y como respecto a estas obras los compendios árabes estaban más extendidos o eran más accesibles que el texto de Aristóteles, sobre esos compendios trabajó Hermann con preferencia. Así, como equivalente de la *Retórica*, tradujo las glosas de Alfarabi sobre esta obra, y como equivalente de la *Poética*, el compendio de Averroes.<sup>25</sup> «Habiendo intentado —dice— la traducción inmediata de la *Poética*, encontré en ella tantas dificultades, a causa de la diferencia de los metros en griego y en árabe, que desespere lograr mi fin. Me atuve, pues, a la edición de Averroes, en la que este autor ha incluido cuanto encontró de inteligible,<sup>26</sup> y la he vertido como he podido al latín.» Estas dos traducciones están fechadas en Toledo en 7 de Marzo de 1256. Jourdain no se atrevió a decidir si se trata de la era vulgar o de la era de España. Mas el pasaje de Rogerio Bacon, que nos informa de que Hermann estaba al servicio de Manfredo, no deja duda alguna a este respecto.

En el prólogo de las glosas de Alfarabi, Hermann nos dice que había traducido también las *Éticas* sobre un compendio árabe, pero que su trabajo había resultado inútil por la traducción de Roberto Cabeza-Gorda, hecha directamente del griego. Este compendio árabe no era otro que el *Comentario Medio*, de Averroes. La Biblioteca Laurentina posee un manuscrito de esta traducción, y se la puede leer en todas las ediciones impresas de las obras del Comentador. En una nota final, Hermann nos asegura que terminó este trabajo en la capilla de la Santa Trinidad de Toledo el tercer jueves de Junio de 1240.<sup>27</sup> Sobre la exactitud de esta fecha cabe tener escrúpulos. Recuérdese, en efecto, que la versión de la *Poética* es de 1256; Hermann, en tal caso, hubiera permanecido diez y seis años en Toledo para no hacer más que dos o tres traducciones, lo que parece difícil de admitir.

<sup>24</sup> *Journal des Savants*, 1848, pág. 299, 348.

<sup>25</sup> Sorb. 1779, 1782. Bibl. Chigi, Roma. Impreso en Venecia, 1481. La Edad media sólo conoció la *Poética* por esta paráfrasis.

<sup>26</sup> *Assumpsi ergo editionem Averod determinativam dicti operis Aristotelis, secundum quod ipse aliquid intelligibile elicere potuit ab ipso.* [Tomé, pues, la edición de Averroes, determinativa de dicha obra de Aristóteles, conforme a todo lo que de inteligible pudo extraer de dicha obra.]

<sup>27</sup> Bandini, *Catalogum Coddici Latini Bibliotheca Laurentianæ*, t. III, pág. 178. Las ediciones impresas, la de 1560, por ejemplo, llevan MCCLX en lugar de MCCXL. Esto es evidentemente una equivocación, porque la versión de las *Éticas* es anterior a la de la *Poética*.



La Biblioteca Imperial, en los núms. 1.771 de la Sorbona y 610 de Saint-Germain, posee un corto resumen, a la cabeza del cual se lee: «*Incipit summa quorundam Alexandrinorum, quam excerpserunt ex libro Aristotelis nominato Nicomachia, quam plures hominum Ethicam nominaverunt. Et transtulit eam ex arabico in latinum Hermannus Alemannus.*» [Comienza la Suma de ciertos alejandrinos, que la compilaron del libro de Aristóteles llamado Nicomachia, que muchos hombres han llamado Ethica. Y la tradujo del árabe al latín Hermann el Alemán.] Este compendio es totalmente distinto del *Comentario Medio*, de Averroes. Acaso nos representa el *Compendio* de Averroes que no ha llegado hasta nosotros. Bandini y Jourdain han caído en algunos errores a propósito de esas traducciones de Hermann. Bandini, sin tener en cuenta que el texto del manuscrito de Florencia era el del *Comentario Medio* de Averroes, publicó como inédito, y bajo el nombre de Hermann, el epílogo que Averroes puso a continuación de aquel *Comentario*. Jourdain reprodujo ese epílogo y el error de Bandini. En la segunda edición de su libro, restituyó el epílogo a Averroes; mas a pesar de lo extraño que debió resultar al nuevo editor ver el epílogo de Averroes separado de tal suerte del resto del *Comentario*, no pareció percatarse de que el texto que terminaba con aquel epílogo era el *Comentario* de Averroes, frecuentemente publicado. Lo que más sorprende en obra tan generalmente concienzuda, son los errores de Jourdain, en lo que concierne a los manuscritos de la Biblioteca Imperial. Jourdain mira como idénticas las versiones de las *Éticas* contenidas en los núms. 1.771, 1.773 y 1.780 de la Sorbona. Ahora bien, el corto resumen correspondiente al núm. 1.771, único que lleva el nombre de Hermann, no tiene absolutamente ningún parecido con las versiones completas de los núms. 1.773 y 1.780. Además, basta comparar las primeras líneas de estos diferentes manuscritos con los *incipit* dados por Bandini, para reconocer: a), que el manuscrito de Florencia, que lleva el nombre de Hermann, no se parece a ninguno de los de París; b), que los dos manuscritos de Florencia descritos por Bandini, el uno en el tomo y página ya citados, el otro en la página 405 del mismo tomo, no son, en manera alguna, idénticos entre sí; que únicamente el primero lleva el nombre de Hermann; que el segundo es semejante a los núms. 1.773 y 1.780 de la Sorbona; que, por consiguiente, la fecha de 1243, dada por el segundo, y que por otra parte está en contradicción con la fecha de 1240 dada por el primero, no se aplica a la traducción de Hermann. Así, en lugar de haber cinco manuscritos de esta traducción, como supone Jourdain, no conocemos realmente más que uno, que es el manuscrito de la Laurentina, descrito por Bandini.

El mismo Hermann reconoce, en el prefacio a las *Glosas*, de Alfara-bi, que no tuvo sino una participación muy débil en el trabajo de sus



versiones. Rogerio Bacon, que en su *Opus Maius*<sup>28</sup> y en su *Opus Tertium*<sup>29</sup> critica a menudo con vivacidad las traducciones de Hermann<sup>30</sup>, se ha aprovechado de ese pasaje, diciendo: «*Hermannus confessus est se magis adiutorem fuisse translationum quam translatores, quia Saracenicis tenuit secum in Hispania, qui fuerunt in suis translationibus principales.*» [Hermann — dice — confesó que fue ayudante en las traducciones más bien que traductor, porque tuvo consigo en España unos moros que fueron los principales en sus traducciones.] Varios índices atestiguan que Hermann empleó en su trabajo musulmanes versados en el conocimiento de la lengua sabia. Así, la *nunnation* y las desinencias casuales se observan escrupulosamente en la transcripción de los nombres propios *Ibn-Rosdin*, *Aby-Nasrin*, *Abubekrin*, *Ducadatin*, *Sceifa addaulati*, *Abitaibi*, *Alkameitu*.<sup>31</sup> En lo demás, el estilo no hace sino ganar en barbarie; he aquí un espécimen: «*Inuarikin terra alkanarniby, stediei et baraki et castrum munitum destendedyn descenderunt adenkirati ubi descendit super eos aqua Euphratis veniens de Euetin.*»<sup>32</sup> Después de esto compréndese que Rogerio Bacon<sup>33</sup> haya tenido por ininteligibles y no logradas las traducciones de Hermann.

Así, hacia la mitad del siglo XIII, casi todas las obras importantes de Averroes habían sido traducidas del árabe al latín.<sup>34</sup> Unicamente los comentarios sobre el *Órganon* y la *Destrucción de la destrucción* parecen no haber sido conocidos por los filósofos cristianos de la Edad Media. Verdad es que existió una antigua versión latina de este último escrito, hecha en 1328 por el judío Calónimo, hijo de Calónimo, hijo de Meir,

<sup>28</sup> *Opus majus*, pág. 21, 46, 59.

<sup>29</sup> *Opus Tertium*, página 5 del prefacio.

<sup>30</sup> Véase el citado artículo de Cousin en el *Journal des Savants*, 1848, pág. 299, 348.

<sup>31</sup> Véase la pág. 57, vº, 58, 61 vº, etc. de la edic. de 1481. La misma particularidad se observa en la traducción del comentario sobre el *De caelo*, de Miguel Escoto: *Alfarcad*, *alfarkadin* (véase la pág. 175, vº, 176 de la edic. de 1560).

<sup>32</sup> Véase la pág. 62.

<sup>33</sup> En la *Opus Majus*, 46, dice hablando de la *Poética* «*male translatus est nec potest sciri, nec adhuc in usu vulgi est, quia nuper venit ad Latinos et cum defectu translationis et squalore.*» [Está mal traducida, no se la puede conocer y todavía no está en manos del vulgo, porque llegó hace poco a los latinos, con traducción defectuosa y deforme.] Sin embargo, la traducción de Hermann fue bastante leída en la Edad Media. Véase el núm. 4.146 de los manuscritos de la Biblioteca Imperial, *Suplementos franceses*, 1, 171, 301.

<sup>34</sup> La costumbre de atribuir a Alfonso X las versiones hechas del árabe en la Edad Media, ha llevado a los antiguos críticos a adjudicarle también las de Averroes (véase a Juan Bruyerin Champier, prefacio de la edic. de 1553 de las *Collectanea*, pág. 81. Gassendi, *Adversus Aristotelem*, en las *Opera*, t. III, página 1192. Antonio, *Bibliotheca Hispana Vetus*, t. II, pág. 83, Edic. Bayer. Empero los trabajos realizados por orden de Alfonso fueron puramente astronómicos.



mas esta traducción parece haber sido poco leída.<sup>35</sup> No creo que se pueda hallar una sola cita de la *Destructión* antes del siglo xvi.

En cuanto a las obras médicas de Averroes, no fueron, en general, conocidas sino después de sus obras filosóficas. De todos los médicos del siglo xiii cuya noticia nos ha dado Littré en el tomo XXI de la *Histoire Littéraire de la France*, Gilberto el Inglés (hacia 1250) es el único que cita a Averroes,<sup>36</sup> y aun es muy probable que no le conociese más que por sus obras filosóficas. Es cierto que Sprengel<sup>37</sup> cree que Gilberto tomó de Averroes su teoría del corazón considerado como fuente de la vida. Mas esta doctrina no es propia de Averroes, al extremo de suponer que Gilberto hubiese leído el *Colliget*. Gerardo de Berry, Gauthier, Alebrando de Florencia, que citan a los demás árabes, no hablan de Averroes.<sup>38</sup>

No tenemos ningún informe concreto sobre la traducción del *Colliget*. El manuscrito del Arsenal<sup>39</sup> reza: *Traslatus de arabico in latinum*. [Traducido del árabe al latín.] Las palabras árabes conservadas en el texto y otra porción de particularidades, acaban por establecer como indudable que dicha versión fue hecha del árabe y no del hebreo.<sup>40</sup> Su redacción puede verosímilmente colocarse hacia la mitad del siglo xiii. El tratado *De formatione corporis humani* [Sobre la formación del cuerpo humano.] de Gil de Roma (publicado en París en 1515), no está formado en gran parte más que de extractos del *Colliget*. Sin embargo, es notable que esta obra fundamental no aparezca citada una sola vez en el *Conciliator*, de Pedro de Abano, escrito en 1303, y en cuyas páginas abundan las referencias y transcripciones de los comentarios de Averroes.

En 1284, Armengaud, hijo de Blaise, médico de Montpellier, tradujo, o más bien hizo traducir, del árabe, el *Comentario* sobre el poema médico de Avicena.<sup>41</sup> Ramón Martí ya había citado esta obra con su

<sup>35</sup> Steinschneider, *Catalogus*, pág. 50, 51. Gosche, *Gázzali*, pág. 268.

<sup>36</sup> *Histoire Littéraire*, t. XXI, pág. 399.

<sup>37</sup> *Histoire de la Médecine*, t. II, pág. 453. Alberto el Grande (*De Anima*, III, tr. 1, c. 5) cita como de Averroes un libro *De Dispositionibus Cordis*, [Sobre las disposiciones del corazón.] que nos es desconocido.

<sup>38</sup> *Histoire Littéraire*, XXI, pág. 405, 413, 416.

<sup>39</sup> *Ciencias y Artes*, col. 61.

<sup>40</sup> En el *explicit*, el autor es llamado siempre *Mehemeth Aben-rosdin*. Hanel (*Catalogi*, col. 497) señala en Vendôme un manuscrito de medicina cuyo autor se nombra *Mechemet ad Jurosdin*: es, sin duda, el *Colliget*.

<sup>41</sup> Tiraboschi (*Storia della Letteratura Italiana*, t. V, pág. 87) está muy errado considerando a Armengaud como el primer traductor de Averroes. Antonio (*Bibliotheca Hispana Vetus*, t. II, pág. 400, Ed. Bayer), coloca esta traducción en 1291; pero el manuscrito 6.931 (Antiguo Fondo) lleva 1284. Compárense con Rossi, *Coddices*, II, pág. 3 y sig.



título árabe en la página 159 del *Pugio fidei*,<sup>42</sup> pero este apologista poseía a menudo informes directos sobre las obras escritas en árabe y en hebreo. En un manuscrito del Arsenal<sup>43</sup> encuéntrase una traducción antigua del tratado de la *Teriaca*. Los *Canones de medicinis laxativis* [*Reglas de los medicamentos laxantes*] fueron traducidos del hebreo en 1304, como nos lo informa una nota interesante que extracto del número 6.949<sup>44</sup>: «*Expliciunt articuli generales proficientes in medicinis laxativis magni Abolys, id est Averoy, translati ex hebreo in latinum per magistrum Johannem de Planis de Monte Regali, Albiensis dioecesis, apud Tholosam, anno Domini M<sup>o</sup> CCC<sup>o</sup> III<sup>o</sup>; interprete magistro Mayno tunc temporis judaeo, et postea dicto Johanne, converso in christianum, in expulsionem Judaeorum a regno Franciae.*»<sup>45</sup> [*Fin de los artículos generales provechosos para los medicamentos laxantes del gran Abolys, o sea Averroes, traducidos del hebreo al latín por el maestro Juan des Plains, de Mont Royal, de la diócesis albiense en Tolosa, año del Señor 1304. Fué intérprete el maestro Mayno, en ese tiempo judío, y llamado luego Juan, al convertirse al cristianismo en la expulsión de los judíos del reino de Francia.*] La traducción de las obras médicas de Averroes es, pues, en gran parte obra de la escuela de Montpellier. El trabajo se hizo, como de ordinario, por intermedio de los judíos. Numerosos hechos establecen las relaciones de Montpellier con los sarracenos de España, la importancia que los judíos habían adquirido allí y la parte que tuvieron en el esplendor de aquella gran escuela.<sup>46</sup>

El *Compendio del Almagesto* no fué conocido por los latinos. Littré<sup>47</sup> ha descubierto importantes citas de Averroes en el *Tratado de Astronomía*, de Bernardo de Verdun (hacia 1300), sobre todo en lo que concierne a la teoría de los epiciclos. Pero estas materias están frecuentemente tratadas en los comentarios filosóficos, sobre todo en los libros XI y XII de la *Metafísica*.

#### § IV

Acaba de determinarse de una manera aproximada la época en que fueron hechas las traducciones latinas de Averroes. Mucho más

<sup>42</sup> Véase la edic. de París de 1651. Steinschneider, *Catalogus*, pág. 317, nota.

<sup>43</sup> *Ciencias y Artes*, 61.

<sup>44</sup> Antiguo Fondo, n<sup>o</sup> 6949.

<sup>45</sup> Trátase sin duda de los edictos de proscripción que se sucedieron en 1309 y 1311 (véanse las *Ordonnances des Rois de France*, t. I, pág. 470, 488).

<sup>46</sup> Jourdain, *Recherches*, pág. 91, 92.

<sup>47</sup> *Histoire Litteraire de la France*, t. XXI, pág. 318, 319.



difícil parece fijar el momento en que comenzó la influencia de estos nuevos textos sobre la enseñanza y las doctrinas de la Edad Media.

Pedro de Blois, continuador de la *Crónica* de Ingulfo, exponiendo el orden seguido en la escuela de Cambridge, hacia 1109, se expresa así: «*Ad horam vero primam, F. Terricus, acutissimus sophista, logicam Aristotelis juxta Porphyrii et Averrois isagogas et commenta adolescentioribus tradebat.*» [Pero a la primera hora, F. Terricus, agudísimo sofista, enseñaba a los jóvenes mayores la lógica de Aristóteles, conforme a las introducciones y comentarios de Porfirio y Averroes.] Launoy,<sup>48</sup> Boulay<sup>49</sup> y la *Histoire Littéraire de la France*,<sup>50</sup> han copiado este pasaje sin notar la evidente interpolación que contiene.<sup>51</sup> ¡Averroes no había nacido en 1109! El abate Lebœuf,<sup>52</sup> añadiendo errores a errores, quiso que en Orleans, como en Cambridge, se enseñase en el siglo XI los *diálogos* (*sic*) de Aristóteles según Porfirio y Averroes, y que Juan de Salisbury se los haya hecho transcribir en Normandía bajo los auspicios de Richard Lévêque, arcediano de Coutances. Lebœuf confundió con el pasaje de Pedro de Blois una carta de Juan de Salisbury, en que éste pide, en efecto, a Richard, las obras del Estagirita, mas sin que, por supuesto, se trate para nada de Averroes.<sup>53</sup>

La primera aparición manifiesta de la filosofía árabe en el seno de la escolástica, tuvo lugar en el Concilio de París, en 1209. El Concilio, después de condenar a Amaury de Bena, David de Dinant y sus discípulos, añade: «*Nec libri Aristotelis de naturali philosophia, nec COMMENTA legantur Parisiis publice vel secreto.*»<sup>54</sup> [No se lean en París

<sup>48</sup> *De scholis celebrioribus*, pág. 150.

<sup>49</sup> *Historia Universitatis Parisiensis*, t. II, pág. 28.

<sup>50</sup> *Idem*, t. IX, pág. 107.

<sup>51</sup> Y que ha sido revelada por Brucker (*Historia critica philosophiae*, t. III, pág. 678) y por Jourdain (*Recherches*, 28).

<sup>52</sup> *Dissertation sur l'état de sciences en France depuis la mort du roi Robert*, pág. 78.

<sup>53</sup> Jourdain, *Recherches*, pág. 253. Revelaré a este propósito una inadvertencia del mismo Jourdain. Hállase entre las *Obras de Beda* (t. II, col. 213 y sig.) una colección de axiomas de Aristóteles y de otros filósofos que se intitula *Sententiae ex Aristotele* o *Authoritatum generalium aliquot philosophorum tabula*. [Sentencias tomadas de Aristóteles. Tabla de autoridades generales de algunos filósofos.] Jourdain (*Recherches*, pág. 21), encontrando allí citas de la *Física* y de la *Metafísica*, ha creído deber atribuir esta compilación a Boccio o Casiodoro. Barthelemy Saint-Hilaire, por otra parte, ha concluido de las citas de la *Política* que se registran en los mismos pasajes, que Beda conocía la *Política*. Ahora bien; en dicha colección hay también citas de Averroes, designado con el nombre de *Commentator*, lo que lleva su composición al siglo XIV.

<sup>54</sup> Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, pág. 166. Véase la discusión de Haureau (*De la Philosophie Scholastique*, t. I, pág. 402, 410) sobre el alcance de las palabras *de naturali philosophia*.



ni en público ni en secreto los libros de Aristóteles sobre filosofía natural ni sus comentarios.] En verdad, puede uno estar tentado de ver en estos *Commenta* los comentarios por excelencia, los únicos, propiamente hablando, que la Edad Media haya designado con tal nombre, los de Averroes. Esta opinión ha sido adoptada por Mansi,<sup>55</sup> Jourdain<sup>56</sup> y Hauréau.<sup>57</sup> Confieso, y debo confesar, que no es imposible que los comentarios de Averroes hayan sido traducidos y estudiados diez años después de la muerte de su autor. Sin embargo, como Miguel Escoto, hacia 1217, parece haber sido el primer introductor de aquellos nuevos textos, resulta difícil creer que Averroes haya podido provocar la condenación del Concilio de 1209. Por otra parte, hay que notar que la traducción de Averroes es más de medio siglo posterior a la de los primeros textos de la filosofía árabe, y que, por consiguiente, los textos traducidos por Gundisalvo debieron entrar en los estudios aún antes de tener recomendación ni celebridad. Lo único indudable es que el Concilio de 1209 se refirió al Aristóteles arábigo, traducido del árabe y explicado por árabes.

El estatuto de Roberto de Courçon, en 1215, es un poco más explícito: «*Non legantur libri Aristotelis de metaphysica et naturali philosophia, nec summa de iisdem, aut de doctrina Magistri David de Dinan aut Almarici haeretici, aut Mauritii Hispani.*»<sup>58</sup> [No se lean los libros de Aristóteles sobre metafísica y filosofía natural, ni un compendio de ellos, ni de la enseñanza del maestro David de Dinant o del hereje Amaury o del español Mauricio.] La expresión *summa de iisdem* convendría muy bien a los compendios de Avicena. Pero ¿quién es aquel Mauricio español, cuya doctrina se acerca al panteísmo de David y de Amaury?<sup>59</sup> Cuando se ha visto en los manuscritos el nombre de Averroes, tan extrañamente desfigurado, convertirse de una parte en *Mahuntius*,<sup>60</sup> *Menbutius*,<sup>61</sup> *Mauricius*,<sup>62</sup> y de otra en *Avenryz*, *Benriz*, *Beuriz*, poco esfuerzo se necesita para creer que haya podido transformarse en *Mauritius*. Esto, sin embargo, no es más que una conjetura a la cual no cabe atribuir

<sup>55</sup> *Ad annales Baronii*, t. I, pág. 289.

<sup>56</sup> *Recherches*, 193, 194.

<sup>57</sup> *De la Philosophie Scholastique*, t. I, pág. 409, 410.

<sup>58</sup> Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. III, pág. 82. Launoy, *De varia Aristotelis fortuna*, cap. IV.

<sup>59</sup> Contra toda verosimilitud, se identifica este *Mauritius Hispanus* con el dominico Mauricio, autor de las *Distinctionis ad praedicandum utiles*. Du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. III, pág. 699. Antonio, *Bibliotheca Hispana Vetus*, t. II, pág. 373. Fabricio, *Bibliotheca mediae et infimae latinitatis*, t. V, pág. 57.

<sup>60</sup> Antiguo Fondo, 7.052.

<sup>61</sup> Idem, 6.949.

<sup>62</sup> Arsenal, Ciencias y Artes, 61.



gran probabilidad. La bula de Gregorio IX, de 1231, no hizo sino renovar con menos precisión todavía las condenaciones de 1209 y 1215.<sup>63</sup>

Lo que hay de notable en estas condenaciones es que la causa del aristotelismo árabe aparece siempre en ellas identificada con la de Amaury de Bène y David de Dinant. El pasaje a menudo citado de Guillermo el Bretón, continuador de Rigord,<sup>64</sup> y el de Hugues, continuador de Roberto de Auxerre, citado por Launoy,<sup>65</sup> suponen la misma conexión. ¿Hay que suponerles realmente una influencia en la aparición de las sectas heterodoxas que agitaron a la escuela de París en los últimos años del siglo XII y primeros del siglo XIII? No es posible negar la analogía del realismo de Amaury con el de Avicibrón. La doctrina de David de Dinant sobre la materia primera, desnuda de toda forma, y concebida como común *substratum* de todas las cosas, es la del peripatetismo árabe. Puede creerse que ambos sectarios tenían entre las manos el libro *De causis*, ya conocido por Alain de Lille.<sup>66</sup> En definitiva, Amaury y David no me parecen más que un reflejo alterado de las sectas heterodoxas comprendidas bajo el nombre de cátaros. Algunas de sus doctrinas tienen una semejanza sorprendente con las de los herejes de Orleans de 1022,<sup>67</sup> que Schmidt<sup>68</sup> relaciona sin vacilar con la Iglesia cátara; otras no son más que el puro joaquinismo; otras, en fin, derivan evidentemente de Escoto Erigena.<sup>69</sup> ¿Qué principios, más semejantes a las teorías del pensador hibernés que la identidad de todo el género humano en Dios, la encarnación del Espíritu Santo en todos, como el Hijo se encarnó en María, y la concepción de Dios como principio material de toda cosa? Seguramente esto es más de lo que se necesita para renunciar a buscar entre los árabes los antecedentes de Amaury y de David, sobre todo si se concede a la originalidad propia de Amaury la parte que merece. Por otra parte, el realismo, al afirmar que los individuos de una misma especie participan de una sola esencia y que el intelecto en general existe realmente, preludiaba la teoría averroística de la razón universal y de la

<sup>63</sup> Launoy, *De varia Aristotelis fortuna*, cap. VI, Du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. III, pág. 142. La *Histoire Litteraire de la France*, t. XVI, pág. 100, supone que se trata expresamente de los *Comentarios* de Averroes.

<sup>64</sup> En Bouquet, t. XVII, pág. 84.

<sup>65</sup> *De varia Aristotelis fortuna*, [Sobre la diversa fortuna de Aristóteles.], cap. I. Véase a Buddeum, *De haeresibus ex philosophia aristotelico-scholastica ortis* [Sobre las herejías surgidas de la filosofía aristotélico-escolástica.] en las *Observationes Halensibus*, t. I, pág. 197.

<sup>66</sup> Jourdain, *Recherches*, 196, 197.

<sup>67</sup> Léase especialmente la relación de Cesáreo de Heisterbach en Haureau, *De la Philosophie Scholastique*, t. I, pág. 398.

<sup>68</sup> *Histoire des Cathares ou Albigeois*, t. I, pág. 28; t. II, pág. 151, 287.

<sup>69</sup> Véase a Saint-René Taillandier, *Scot. Erigène*, pág. 236. Haureau, *De la Philosophie Scholastique*, t. I, pág. 405.



unidad de las almas. Abelardo se había hecho cargo de esta consecuencia, y la había combatido en sus *Pequeñas glosas sobre Porfirio* con el mismo argumento que se opuso más tarde a Averroes.<sup>70</sup> Gilbert de La Porrée negaba expresamente la personalidad humana. El ejemplo que con mayor gusto elegían los realistas para explicar cómo una misma esencia puede ser común a varios individuos, era el del alma.

En Alejandro de Hales es donde hay que buscar la primera señal completamente manifiesta de la influencia árabe. Avicena y Algacel son citados frecuentemente en su *Summa* como autoridades filosóficas; Averroes no figura en ella todavía sino de una manera poco caracterizada. Bien es verdad que esa vasta composición está reconocida como de los últimos años de Alejandro (de 1243 a 1245), no habiendo sido acabada hasta 1252, después de su muerte.<sup>71</sup> Por lo tanto, Alejandro no debió leer a Averroes sino cuando era ya viejo, y esta lectura no parece haber influído en sus doctrinas. Las cuestiones relativas al intelecto no van en sus escritos más allá de los términos mismos de Aristóteles.<sup>72</sup>

La influencia árabe es también muy sensible en Roberto de Lincoln. Rogerio Bacon<sup>73</sup> lo cita como uno de los maestros a quien oyera profesar la teoría del intelecto separado del hombre; mas como Alejandro de Hales, Roberto no parece haber conocido a Averroes en la época de su primera actividad.

## § V

Guillermo de Auvernia es el primero de los escolásticos en quien se encuentra una doctrina que pueda llevar el nombre de Averroes. Una sola vez he encontrado en sus obras el nombre del Comentador, pero en ellas el Averroísmo está refutado a cada página, ya bajo el nombre de Aristóteles, ya bajo denominaciones muy vagas, como *expositores*,<sup>74</sup> *sequaces Aristotelis*,<sup>75</sup> *Aristotelis et sequaces ejus graeci et arabes*,<sup>76</sup> *qui famosiores fuerunt Arabum in disciplinis Aristotelis*,<sup>77</sup> *Avicena et alii*

<sup>70</sup> Rémusat, *Abélard*, t. II, pág. 98.

<sup>71</sup> *Histoire Litteraire de la France*, t. XVIII, pág. 316, 318.

<sup>72</sup> *Summa Theologica*, pars. II, pág. 69, art. 3, pág. 116 y sig. (Venecia, 1576.)

<sup>73</sup> Fragmentos del *Opus Tertium*, publicados por Cousin (*Journal des Savants*, 1848, pág. 347).

<sup>74</sup> *Opera*, t. I, pág. 699. (Ed. Aurel, 1674.)

<sup>75</sup> T. II, pág. 205.

<sup>76</sup> T. II, pág. 95.

<sup>77</sup> T. I, pág. 618.



*qui in parte ista Aristoteli consenserunt.*<sup>78</sup> [Expositores, secuaces de Aristóteles, Aristóteles y sus secuaces griegos y árabes, aquellos de los árabes que fueron más famosos en las enseñanzas de Aristóteles, Avicena y otros que en esta parte estuvieron de acuerdo con Aristóteles.] Guillermo coloca siempre en una misma categoría a los comentadores griegos y árabes. En general, el siglo XIII miraba a los árabes como filósofos antiguos, *philosophi antiqui*,<sup>79</sup> por oposición a los *philosophi latini*, o filósofos escolásticos. Hasta tal punto eran desconocidas entonces las nociones más simples de cronología, que se ignoraba, respecto a Alejandro de Afrodisia, o de Averroes, cuál había vivido antes del otro.

Averroes, en la época de Guillermo de Auvernia, no se había convertido aún en el representante de las peligrosas doctrinas del peripatetismo árabe; pero estas doctrinas eran ya entonces conocidas por los latinos y contaban con numerosos partidarios.<sup>80</sup> En tanto que Guillermo combate a Aristóteles con energía, en tanto que trata de blasfemo a Avicena,<sup>81</sup> cita a Averroes como un *muy noble filósofo*, aunque se abusase ya de su nombre y algunos discípulos desconsiderados desnaturalizasen sus opiniones. Así dice:<sup>82</sup> *Debes autem circumspectus esse in disputando cum hominibus, qui philosophi haberi volunt, et nec ipsa rudimenta Philosophiæ adhuc apprehenderunt. De rudimentis enim Philosophiæ est procul dubio ratio materiae et ratio formæ, et cum ipsa ratio materiae posita sit ab AVERROE, PHILOSOPHO NOBILISSIMO, expediret ut intentiones ejus et ALIORUM QUI TAMQUAM DUCES PHILOSOPHIÆ SEQUENDI ET IMITANDI SUNT hujusmodi homines qui de rebus philosophicis tam inconsiderate loqui praesumunt, apprehendissent prius ad certum et liquidum.* [Tú, pues, debes ser circunspecto al discutir con hombres que quieren ser tenidos por filósofos y no han percibido todavía los rudimentos mismos de la filosofía. Porque sin duda corresponde a los rudimentos de la filosofía la relación de la materia y la relación de la forma, y como la relación misma de la materia fue planteada por

<sup>78</sup> Opera, t. I, pág. 852.

<sup>79</sup> Esta clasificación es sobre todo sorprendente en el *Pugio fidei* [Puñal de la fe], de Ramón Martini, y en la obra de Nicolás Eymeric (*Directorium inquisitorum*), [Guía de la Inquisición.] «*Antiqui philosophi sunt platonici, stoici pythagorici, epicurei, Aristoteles et peripatetici, AVERROE Avicenna, Algazel Alundus (Alkindi), Rabbi Moses.*» [Los filósofos antiguos son los platónicos, estoicos, pitagóricos, epicúreos, Aristóteles y los peripatéticos, AVERROES, Avicena, Algazel, Alundo (Alkindi), rabí Moisés.] *Directorium inquisitorum*, Roma, 1578, pág. 174.

<sup>80</sup> De anima, cap. VII, pars. 3: *Multi deglutiunt positiones istas, absque ulla investigatione discussionis et perscrutationis recipientes illas, et etiam consentientes illis, et pro certissimis eas habentes.* [Muchos tragan estas afirmaciones admitiéndolas sin investigarlas en modo alguno con discusión y escrutinio, y aun asistiendo a ellas y teniéndolas por muy ciertas.]

<sup>81</sup> De legibus (en sus Opera, t. I, pág. 54).

<sup>82</sup> De Universo (en las Opera, t. I, pág. 851).



Averroes, ilustre filósofo, convendría que semejantes hombres que osan hablar tan inconsideradamente sobre los temas filosóficos, percibiesen primero con certeza y claridad sus intenciones y la de otros a quienes se ha de seguir e imitar como caudillos de la filosofía.]

El *De universo* parece presentar otra cita de Averroes; mas la incertidumbre y la contradicción que en él se notan, prueban hasta qué punto la individualidad filosófica del Comentador estaba poco fijada en el espíritu de los escolásticos. En la página 713<sup>83</sup> del *De universo*, Guillermo cita un pasaje del comentario de Abubacer sobre la *Física*. Un poco más lejos,<sup>84</sup> hállase el mismo pasaje como sacado del comentario de Abumasar. Ahora bien, ni Abubacer (Tofail) ni Abumasar han compuesto comentario alguno sobre la *Física*. Por otra parte, Abubacer no fue conocido por los escolásticos más que por las citas que de él hizo Averroes. Es, pues, muy probable que el pasaje citado por Guillermo pertenezca al comentario de Averroes mismo.

Por lo demás, para que Guillermo pueda ser considerado como el primero y más ardiente adversario del Averroísmo, no falta en sus escritos más que el nombre de Averroes. La teoría de la primera inteligencia, creada inmediatamente por Dios y creadora del universo, es vivamente refutada bajo el nombre de Algacel.<sup>85</sup> La sabiduría engendrada de Dios, el *logos teleios*, he aquí el verdadero *intelecto primero*, que no conocieron ni los árabes ni los judíos desde que se hicieron discípulos de los árabes, pero que adoraron Platón, Mercurio Trimegisto y el teólogo Avicbron, de quien, por este motivo, hace Guillermo un cristiano. La eternidad del mundo es un error condenable de Aristóteles y de Avicena.<sup>86</sup> Por un momento parece atribuirse a *Abubacer Sarracenus*,<sup>87</sup> pero evidentemente Guillermo no ha visto qué es lo que acuñaba bajo este nombre.

Averroes no aparece nombrado en la larga argumentación de Guillermo contra la teoría averroista por excelencia, la unidad del intelecto. Toda esta polémica va dirigida contra Aristóteles o contra sus discípulos anónimos: *Debes scire quia eousque excaecati sunt et eousque intellectu deficientes, ut crederent unam animam mundi numero quid quid in mundo est animatum animare, nec aliud esse secundum essentiam et veritatem animam Socratis quam animam Platonis, sed aliam animam, et hoc ex alietate animationis et animati.*<sup>88</sup> [Debes saber que están cegados hasta tal punto y hasta tal punto faltos de entendimiento que creyeron que el

<sup>83</sup> Correspondiente al tomo I de las *Opera*.

<sup>84</sup> Pág. 801.

<sup>85</sup> *De Universo*, I<sup>a</sup> Iæ, cap. 24; I<sup>a</sup> IIæ, cap. 9, 23.

<sup>86</sup> I<sup>a</sup> IIæ, cap. 8 y 9.

<sup>87</sup> III<sup>a</sup> Iæ, cap. 18.

<sup>88</sup> *De Univ. Opera*, I, pág. 801.



alma del mundo, una sola en número, anima todo lo que hay de animado en el mundo; y que con respecto a la esencia y a la verdad, no es otra cosa el alma de Sócrates que el alma de Platón, sino otra alma y esto por la diversidad de la animación y de lo animado.] En otra parte, dice: *De intelligentiarum numero, Aristoteles non tam errasse quam etiam insanissime delirasse videbitur evidenter.*<sup>89</sup> [Acerca del número de las inteligencias parecerá evidente que Aristóteles no se equivocó precisamente sino que deliró con el mayor extremo de locura.] En la página siguiente atribúyese la misma doctrina a Aristóteles, Alfarabi y otros; un poco más lejos,<sup>90</sup> a Alfarabi, Avicena y los que abrazaron en este punto la opinión de Aristóteles; en otro lugar,<sup>91</sup> supone que Aristóteles la imaginó para escapar al mundo arquetipo de Platón. En el pensamiento de Guillermo, Aristóteles es, pues, responsable de la monstruosa doctrina de la unidad del intelecto. Y sin embargo, expone esta doctrina con todas las particularidades que Aristóteles le añadió, particularidades acerca de las que no se encuentra señal alguna en el *Tratado del alma*. Dicha inteligencia activa es la última en nobleza de las inteligencias mundanas;<sup>92</sup> la felicidad del alma está en su unión con ella,<sup>93</sup> todas las almas separadas del cuerpo se identifican y no forman más que una sola;<sup>94</sup> las almas no difieren más que por el cuerpo;<sup>95</sup> la distinción numérica es una mera diferencia de accidentes.<sup>96</sup> Los argumentos que Guillermo opone a esta doctrina son los que Alberto, Santo Tomás y todos los adversarios de Averroes repitieron hasta la saciedad. Destruye la persona, conduce a la *imarmene*, al fatalismo,<sup>97</sup> y hace inexplicables el progreso y la diferencia de las inteligencias individuales. Hay, sin duda, reglas generales de verdad que se imponen a todos los espíritus; pero estos principios no tienen ninguna realidad substancial fuera del alma. Por una singular inconsecuencia, Guillermo establece, en el capítulo VII de su tratado *De anima*,<sup>98</sup> que Dios es la Soberana Verdad que alumbra a todos los hombres, y Rogerio Bacon<sup>99</sup> ha podido invocar su testimonio contra los que pretendían que el intelecto

<sup>89</sup> T. I, pág. 816.

<sup>90</sup> T. I, pág. 852, 853.

<sup>91</sup> *De universo*, I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, pág. 14.

<sup>92</sup> *De anima* (en las *Opera*, t. II, pág. 205).

<sup>93</sup> *De Universo*, I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, cap. 20, 22.

<sup>94</sup> I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, cap. 11.

<sup>95</sup> *De universo*, I<sup>a</sup> I<sup>ae</sup>, cap. 25, 26.

<sup>96</sup> *De universo*, t. I, pág. 802, 819, 859.

<sup>97</sup> *De Universo*, I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, cap. 16, 17, 18, 41; II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, cap. 15; III<sup>a</sup>, I<sup>ae</sup>, cap. 21.

<sup>98</sup> Compárese con Javaray, *Guilielmi Alverni Psychologica doctrina*, [Doctrina psicológica de Guillermo de Auvernia.], pág. 42, 46.

<sup>99</sup> Véase el artículo de Cousin en el *Journal des Savants*, 1848, pág. 346.



activo forma parte del espíritu humano. Pero Guillermo es un espíritu tímido y superficial. Todo lo que se asemeja al panteísmo de Amaury le espanta; la Providencia, la libertad, la creación, la espiritualidad del alma, son siempre entendidas en su sentido más estrecho.

En la época de Guillermo, no solamente se habían introducido en la escolástica las doctrinas de Averroes; parece que las impiedades que más tarde se cubrieron con su nombre comenzaban ya a abrirse paso. En su tratado *De la inmortalidad del alma*, Guillermo nos informa que este dogma encontraba ya más de un incrédulo. Espíritus descontentos de su tiempo pretendían que dicho dogma no era más que una invención de los príncipes para contener a sus súbditos.<sup>100</sup> El siglo xvi no ha tenido un mal pensamiento que el xiii no lo haya tenido antes que él.

## § VI

Aunque en los escritos de Alberto el Magno juegue Averroes un papel más caracterizado que en los de Guillermo de Auvernia, no alcanza en ellos todavía el rango principal que llegó a ocupar durante el segundo período de la escolástica. El gran maestro de Alberto es Avicena. La forma de su comentario es la de este filósofo, a quien cita a cada paso en sus escritos, en tanto que Averroes no lo es sino muy raramente, y esto para dirigirle el reproche de haberse atrevido a contradecir a su maestro.<sup>101</sup> No obstante, Alberto debió poseer todos los *Comentarios* de Averroes que la Edad Media ha conocido, a excepción de los de la *Poética* y acaso de las *Éticas*, que fueron traducidos bastante tarde por Hermann. Puede creerse que le faltó igualmente el *Comentario* sobre la *Metafísica*, pues en su *Metafísica* se encuentran muy pocas citas de Averroes, y es sabida la costumbre de Alberto de fundir en su texto todo cuanto tenía entre las manos.

Preciso es que la unidad del intelecto hubiese ya adquirido mucha importancia y agrupado en torno suyo un gran número de partidarios<sup>102</sup>

<sup>100</sup> Opera, t. I, pág. 329: *Dum enim se vident fraudari praesentibus delectationibus, et alias non expectant, nullo modo suaderi poterit eis quod aliud sit honestatis persuasio quam imperatorum deceptio.* [Pues mientras se ven defraudados de los placeres del presente y no esperan otros, de ningún modo se les podrá persuadir que la exhortación a la honestidad sea otra cosa que un engaño de los soberanos.] Véase también el capítulo VI del tratado *De anima*.

<sup>101</sup> Physica: Averroes, cuius studium fuit semper contradicere patribus suis. [Averroes, cuyo afán fué contradecir siempre a sus padres.] (libro II, tratado I, cap. 10).

<sup>102</sup> Opera, l. XVIII, pág. 379, 380: *Hic error in tantum invaluit quod plures habet defensores, et periculosus est nimis.* [Este error ha tomado tanta fuerza que tiene muchos defensores y es extraordinariamente peligroso.]



para que Alberto, no contento con haberla combatido con singular insistencia, se haya creído obligado a consagrarle un tratado especial,<sup>103</sup> que más tarde insertó casi textualmente en su *Summa*.<sup>104</sup> El mismo nos informa que lo compuso en Roma, y por orden del papa Alejandro IV (hacia 1255).<sup>105</sup> La distinción de la teología y de la filosofía reconocidas como dos autoridades, distinción que en todas las épocas ha caracterizado al averroísmo, estaba ya a la orden del día,<sup>106</sup> y Alberto, para condescender con ella, se obliga a resolver el problema únicamente mediante los silogismos, haciendo abstracción de toda autoridad revelada. Treinta argumentos militan en favor de los que piensan que de todas las almas humanas no queda más que una después de la muerte. Con un escrúpulo y una imparcialidad muy dignos de elogio, Alberto enumera uno tras otro esos treinta argumentos. Lleva su buena fe hasta imaginar pruebas en apoyo de la tesis que combate y dar a los recursos de sus adversarios una fuerza que no tenían en sus propios escritos. Pero treinta y seis argumentos no menos fuertes sostienen la doctrina opuesta, por lo cual la cosa resulta clara; la inmortalidad individual puede recabar para sí una mayoría de seis argumentos. Parece, no obstante, que el Averroísmo no se tuvo por vencido por esta aritmética. Volveremos a encontrar al viejo atleta sobre las armas cuando exponamos las luchas del Averroísmo en la Universidad de París hacia 1269.

En su opúsculo *De natura et origine Animae*<sup>107</sup> y en su comentario sobre el libro III *Del Alma*,<sup>108</sup> Alberto vuelve todavía sobre esta controversia, y esta vez trata a sus adversarios con más severidad. La teoría del intelecto separado, que alumbra al hombre por irradiación y que es anterior y sobrevive al individuo, le parece aquí un error absurdo y detestable.<sup>109</sup> Siendo el intelecto la forma del hombre, seguiríase que varios individuos de la misma especie participarían de la misma forma, es decir, del mismo principio de individuación, lo que es absurdo. El intelecto activo no es, pues, distinto del alma, y no se puede separarlo

<sup>103</sup> *De unitate intellectus contra averroistas* [Sobre la unidad del pensamiento contra los averroistas.] (en las *Opera*, t. V, pág. 218).

<sup>104</sup> Pars. II, tr. XIII, querest. 77, membr. 3.

<sup>105</sup> *Opera*, XVIII, pág. 394.

<sup>106</sup> *Opera*, t. XVIII, pág. 380: «*Quia defensores huius haeresis dicunt quod secundum Philosophiam est, licet fides aliud ponat secundum Theologiam.*» [Porque los defensores de esta herejía dicen que es conforme a la filosofía, bien que la fe establezca otra cosa, conforme a la teología.]

<sup>107</sup> *Opera*, t. V, f. 182.

<sup>108</sup> Tr. II, cap. 20; tr. III, cap. II. *Summa de creaturis*, l. II, tr. I, qu. 55, art. 3. *Metaphysica*, l. XI, tr. 1, cap. 9. *Isagoge in De anima*, cap. 31, op. t. XXI. Véase a Haureau, *De la Philosophie Scholastique*, t. II, cap. 69.

<sup>109</sup> *Opera*, t. V, pág. 202: «*Error omnino absurdus et pessimus et facile improbabilis.*»



de ella más que por abstracción. La razón, sin embargo, es universal, y Alberto ataca con energía a los *filósofos latinos*, es decir, a los escolásticos contemporáneos, que, exagerando el principio de individualidad, llegaban a admitir tantos entendimientos como seres inteligentes.

Preciso es confesar que la doctrina de Alberto no ofrece siempre aquella firmeza que más tarde caracterizó a la escuela dominicana. A veces las doctrinas árabes sorprenden su ortodoxia. Su doctrina de la creación es vacilante; el intelecto aparece en ocasiones como la fuente de donde emanan las inteligencias;<sup>110</sup> la influencia de los seres superiores sobre la inteligencia humana está expresamente reconocida. En los opúsculos reunidos en el tomo XXI de sus *Opera*, y que pertenecen menos a su escuela,<sup>111</sup> la filosofía árabe invade por todas partes su criterio. En el seno del intelecto activo, lo inteligente y lo inteligible son idénticos. En el intelecto pasivo, por el contrario, esta identidad no tiene lugar más que cuando el inteligente se piensa a sí mismo. El agente saca las especies de la materia, volviéndolas simples y generales, y así preparadas, las especies mueven e informan al intelecto posible. El intelecto agente se une al posible, como la luz a lo diáfano, y le eleva a la dignidad de intelecto especulativo. El intelecto especulativo, a su vez, sirve de grado al alma para elevarse hasta el intelecto adquirido (*adeptus seu divinus*). Este último término se alcanza cuando el intelecto posible ha recibido todos los inteligibles y se ha unido indisolublemente al intelecto activo. El hombre es entonces perfecto, y en algún modo semejante a Dios. En este estado, obra divinamente y tórnase capaz de saberlo todo, lo que constituye la soberana felicidad contemplativa.<sup>112</sup> Aunque el curioso tratado de donde extracto este pasaje esté

<sup>110</sup> *De causa*, tr. IV, 1: «*Primum principium, indeficienter fluens, quo intellectus universaliter agens indesinenter est intelligentias emittens.*» [El primer principio, que fluye inagotablemente, con el cual el entendimiento que obra universalmente emite sin cesar las inteligencias.] Véase a Ritter, *Geschichte der Christichen Philosophie*, IV parte, pág. 199, 234.

<sup>111</sup> Quetif y Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, t. I, pág. 178.

<sup>112</sup> *De apprehensione*, parte V, *Opera*, t. XXI: «*Possibilis speculativa recipiens cum eis lumen suscipit agentis, cui de die in diem fit similior; et quum acceperit possibilis omnia speculata seu intellecta, habet lumen agentis ut formam sibi adhaerentem... Ex possibili et agente compositus est intellectus adeptus, et divinus dicitur, et tunc homo perfectus est. Et fit per hunc intellectum homo Deo quodam modo similis, eo quod potest sic operari divina, et largiri sibi et aliis intellectus divinos, et accipere omnia intellecta quodam modo, et est hoc illud scire quod omnes appetunt, in quo felicitas consistit contemplativa.*» [Sobre la aprensión. El intelecto posible recibe con ellos la luz del intelecto agente al cual se hace de día en día más semejante; y cuando el intelecto posible recibe todo lo especulado o entendido posee la luz del agente como forma adherente en sí... El intelecto adquirido se compone del posible y del agente, se llama divino y entonces el hombre es perfecto. Mediante este intelecto el hombre se hace en cierto modo semejante a Dios, porque así puede obrar divinamente y proporcionar para sí y



lejos de representar el pensamiento de Alberto, prueba al menos hasta qué punto habían penetrado en la escuela albertista el lenguaje árabe y las doctrinas más atrevidas.<sup>113</sup>

## § VII

Santo Tomás es a un tiempo el más serio adversario que la doctrina averroísta haya encontrado y, puede decirse sin temor a la paradoja, el primer discípulo del *Gran Comentador*. Alberto lo debe todo a Avicena; Santo Tomás, como filósofo, lo debe casi todo a Averroes. El más importante de los plagios que le ha hecho es sin disputa la forma misma de sus escritos filosóficos.

Preciso es recordar que Averroes es el creador de la forma del *Gran Comentario*. Avicena y Alberto, su imitador, componen sus tratados bajo el mismo título y sobre los mismos asuntos que Aristóteles, pero sin distinguir su glosa del texto del filósofo. Averroes y Santo Tomás, por el contrario, toman miembro por miembro el texto aristotélico y hacen sufrir a cada frase el trabajo de la más paciente exégesis. Uno sólo de los comentarios de Alberto, el de la *Política*, está compuesto según el método de Averroes y de Santo Tomás; pero existen las mejores razones para no atribuirle esta obra. Por lo menos hay que reconocer que si ese comentario es de Alberto, lo compuso su autor después de los otros, es decir, después de haber visto los de Santo Tomás.

Alberto es un parafraste; Santo Tomás, por el contrario, es un comentador. Esto es lo que Tolomeo de Lucca<sup>114</sup> ha querido decir cuando nos informa que, bajo el pontificado de Urbano IV, Santo Tomás comentaba en Roma la filosofía de Aristóteles, *quodam singulari et novo modo tradendi*. [con cierto modo de enseñar singular y nuevo] ¿De quién había aprendido Santo Tomás esta manera de comentar, nueva y desconocida antes de él? No vacilo en decirlo: la había aprendido del comentador por excelencia, de Averroes.

Así, el doble papel de Averroes entre los escolásticos aparece ya perfectamente caracterizado en Santo Tomás. Por una parte, es el gran intérprete de Aristóteles, autorizado y respetado como un maestro; por otra, es el fundador de una doctrina condenable, el representante del

*para otros, intelectos divinos, y percibir en cierto modo lo inteligible; éste es aquel saber que todos apetecen y en el cual consiste la felicidad contemplativa.]*

<sup>113</sup> En la parte VI del mismo tratado se lee una teoría psicológica de la profecía, tomada evidentemente sin reparos a un autor árabe.

<sup>114</sup> *Historia Ecclesiastica*, t. XXII, cap. 24. Muratori, *Scriptores rerum italicarum*, vol. XI, col. 1.153.



materialismo y de la impiedad, un heresiarca. Guillermo de Tocco, autor de la leyenda de Santo Tomás, al enumerar las herejías vencidas por su maestro coloca en primer lugar «la de Averroes, que enseñaba que no hay más que un solo intelecto; error subversivo del mérito de los santos, pues en tal caso no habría ya diferencia entre los hombres». <sup>115</sup> Pronto veremos el triunfo del Doctor Angélico sobre ese infiel, convertirse, bajo la inspiración dominicana, en tema favorito de las escuelas de pintura de Pisa y de Florencia.

Santo Tomás, como Guillermo de Auvernia, como Alberto el Magno, con más elevación que el primero y más decisión que el segundo, concentra todo el esfuerzo de su polémica contra las proposiciones heterodoxas del peripatetismo árabe: la materia primera e indeterminada, <sup>116</sup> la jerarquía de los primeros principios, el papel intermediario de la primera inteligencia a la vez creada y creadora, <sup>117</sup> la negación de la Providencia <sup>118</sup> y sobre todo la imposibilidad de la creación. El *Comentario* del libro VIII de la *Física* está casi íntegramente dedicado a refutar el de Averroes. A este razonamiento que atribuye al filósofo árabe, y que, en efecto, resume muy bien su pensamiento: «*Fieri est mutari; atqui mutari nequit nisi subjectum aliquod; ergo fieri nequit nisi subjectum*», [Devenir es cambiarse pero no puede cambiarse sino algún sujeto; luego no puede devenir sino un sujeto] responde negando la mayor. La producción universal del ser por Dios no es ni un movimiento ni un cambio, sino una especie de emanación. <sup>119</sup> Aristóteles no hiere la fe estableciendo que todo movimiento tiene necesidad de un sujeto móvil;

<sup>115</sup> Bolland, *Acta Sanctorum Martii*, t. I, pág. 666. Oudin, *De scriptoribus Ecclesiasticis*, t. III, pág. 271. En la biografía colocada al frente de las obras de Santo Tomás se lee: «*Mirum est quam graviter, quam copiose Sanctus Thomas in illam vanissimam sententiam semper inveheretur. Captabat ubique tempora, quaerebat occasiones unde ipsam traheret in disputationem, pertractam vero torquebat, exagitabat, monstrabatque non a christiana solum, sed ab omni quoque alia, peripateticaque praecipue philosophia dissentire.*» [Bollandistas, *Actas de los santos de marzo*. Oudin, *Sobre los escritores eclesiásticos*, t. III, pág. 271. «Es maravilla con qué seriedad, con qué abundancia Santo Tomás atacaba siempre aquella opinión tan vana. Tomaba momentos en cualquier parte, buscaba ocasiones para ponerla en discusión, y una vez tratada la retorció, la agitaba, y demostraba que no sólo disenta de la filosofía cristiana sino también de toda otra filosofía, y principalmente de la aristotélica.]

<sup>116</sup> *Summa*, I, quaest. 66, art. 2.

<sup>117</sup> *Ibid.*, I, quaest. 45, art. 5; q. 47, art. 1; q. 90, art. 1. Opúsculo XV *De substantiis separatis* (*Opera*, t. XVII, pág. 86), ad calcem *Summae Contra Gent.* Ed. Roux-Lavergne, t. I, pág. 421 y sig. Nemausi, 1853).

<sup>118</sup> Véase la *Summa contra gentiles*, l. I, cap. 50, y el *Comentario* de Ferrara.

<sup>119</sup> *Opera*, t. I, pág. 106. (Ed. Vénét): «*Productio universalis entis a Deo non est motus nec mutatio sed est quaedam simplex emanatio.*» In VIII *Phys.* Lect. II. [La producción universal del ser por Dios no es movimiento ni mutación: antes



esto es verdadero en el estado actual del universo. Los antiguos filósofos, que no consideraban más que los cambios particulares y los fenómenos múltiples, no podían considerar el devenir más que como alteración de un sujeto preexistente. Pero Platón y Aristóteles, que llegaron al conocimiento del primer principio, pudieron concebir en el universo algo más que movimiento y mutación, pues por encima de la acción y de la reacción de las causas segundas, vislumbraron la unidad de la causa primera. Sin duda, Aristóteles se engañó gravemente al sostener la eternidad del tiempo y la eternidad del movimiento; pero nada autorizaba a Averroes a concluir de tales principios la posibilidad de la creación *ex nihilo*.<sup>120</sup>

Es contra la teoría de la unidad del intelecto contra la que principalmente despliega Santo Tomás todos los recursos de su dialéctica. No contento con volver a ella sin cesar en la *Summa Theologica*, en la *Summa contra gentiles*, en el comentario sobre el *Tratado del alma* y en las *Quaestiones disputatae de anima*, compuso sobre este asunto uno de los opúsculos más importantes, el *De unitate intellectus adversus Averroistas*.<sup>121</sup> Más tarde indagaremos cuáles fueron los adversarios que Santo Tomás tuvo en cuenta en este tratado. Pero las formas de su polémica nos revelan suficientemente que se enfrentaba con una escuela organizada, que pretendía representar el verdadero espíritu del peripatetismo contra los filósofos latinos, es decir contra los escolásticos ortodoxos, y ser adicta a Averroes como a la más elevada autoridad, superior aún a la de la fe.<sup>122</sup> Santo Tomás se indigna ver a los cristianos hacerse discípulos de un infiel y preferir a la autoridad de todos los filósofos la de un hombre que merece menos el título de peripatético que de corruptor de la filosofía peripatética.<sup>123</sup> Intenta, pues, refutarle, no por

bien es cierta emanación simple.] Para Física, VIII, lección II, (Obras, t. I, pág. 106, edición de Venecia).

<sup>120</sup> Ibid, pág. 107, 108.

<sup>121</sup> Opúsc. XVI de las *Opera*, XVII, pág. 471. Ed. Roux Lavergne. El opúsc. XXVII *De aeternitate mundi contra murmurantes* (pág. 533 y sig. Ed. Roux-Lavergne), parece dirigida contra los mismos adversarios. Véase a Jourdain, *Philosophie de Saint-Thomas*, (París, 1858), I, pág. 138, 297.

<sup>122</sup> *Opera*, XVII, pág. 104 vº: «Unde mirum est quomodo aliqui, solum commentum Averrois videntes, pronuntiare praesumunt quod ipse dicit hoc sensisse omnes philosophos graecos et arabes, praeter latinos. Est etiam majori admiratione vel etiam indignatione dignum quod aliquis christianum se profitens tam irreverenter de christiana fide loqui praesumpserit.» (Ibid, pág. 104). [Es admirable cómo algunos, viendo sólo el comentario de Averroes, presumen afirmar que él dice que pensaron esto todos los filósofos griegos y árabes, salvo los latinos. Y aún es digno de mayor admiración o también de indignación, el que alguien, profesándose cristiano, presume hablar tan irreverentemente de la doctrina cristiana.]

<sup>123</sup> «Minus volunt cum caeteris peripateticis recte sapere quam cum Averrois aberrare, qui non tam fuit peripateticus quam peripateticae philosophiae depravator.» (Ibid.) [Antes que juzgar acertadamente con los demás peripatéticos, prefieren equi-



la autoridad de los latinos, «que no agradaba — dice — a todo el mundo, sino por argumentos filosóficos tomados solamente a los griegos y a los árabes». Ni Aristóteles, ni Alejandro de Afrodisia, ni Avicena, ni Algazel, ni aún Teofrasto y Temistio, cuyo pensamiento altera Averroes, pensaron en esa extraña doctrina de la unidad del intelecto. Todos han considerado el intelecto como individual y propio de cada hombre. Y sin esto, ¿qué quedaría de la personalidad humana? Puesto que en aquella hipótesis el hombre no sería inteligente sino en el momento en que la inteligencia estuviese en acto, veríase destruída la facultad intelectual.

Para Averroes, el principio de individuación es la forma; para Santo Tomás, es la materia. Si la individuación viniese de la forma, como ésta es idéntica en todos los seres de la misma especie, el realismo y el Averroísmo habrían ganado su causa. Alberto había ya propuesto trasladar a la materia el principio de individuación. Pero Santo Tomás fué el primero en fijar sobre este punto la teoría dominicana.<sup>124</sup> Conviene a muchos seres la misma forma; mas la materia sólo a uno pertenece. Luego la materia es lo que constituye el número de los seres; no la materia indeterminada, que es la misma en varios, sino la materia delimitada, el *quantum* individual. Tal es al menos la explicación dada al pensamiento de Santo Tomás por Gil de Roma, y que ha quedado como tradicional en la escuela tomista.

Ciertamente, la argumentación de Santo Tomás no tiene réplica, cuando defiende contra los averroístas la personalidad humana.<sup>125</sup> La razón dice: Yo, como las demás facultades, y todo sistema que no pueda explicar la individuación, y por consiguiente la multiplicidad de la razón considerada en el sujeto, acusa por sí misma su insuficiencia. Mas la escuela tomista cayó en una exageración sumamente peligrosa al atribuir a la materia el poder de determinar el individuo. Frente a una filosofía más completa, y frente a Aristóteles mismo, la individualidad resulta de la unión de la materia y de la forma: un ser creado en el momento en que la substancia indefinida entra en una de las mil formas posibles, y resulta por esta determinación susceptible de un nombre. La escuela ortodoxa no respondió nunca de una manera satisfactoria a esta objeción de los averroístas; si hay un entendimiento

*vocarse con Averroes que no fué precisamente peripatético sino corruptor de la filosofía peripatética.]*

<sup>124</sup> Véase sobre todo el opúsculo XXIX *De principio individuationis* (en la pág. 417 y sigs. del tomo XVII de las *Opera*, Ed. Roux Lavergne). *Summa contra gentiles*, l. II, cap. 73. *Summa Theologica*, quaest. I, quaest. 76, art. 2. Consúltese la excelente discusión de Haureau (*De la Philosophie Scholastique*, l. II, pág. 115) sobre este punto débil de la filosofía tomista. Compárese con Jourdain, *La Philosophie de Saint-Thomas*, I, pág. 271; II, 42, 47, 64, 85, 88, 378 y sig.

<sup>125</sup> Jourdain, *La Philosophie de Saint-Thomas*, II, pág. 98. A mi juicio, Jourdain exagera el valor de la argumentación tomista.



para cada hombre, hay lógicamente muchos intelectos; hay, pues, un número determinado, ni más ni menos. La hipótesis de los escolásticos sobre el origen del alma, *creando infunditur, infundendo creatur*, [Cuando se infunde, infundiéndose se crea] autorizaba esa sutileza. Si en un momento dado, a los cuarenta días de la concepción, como ellos decían, Dios crea un alma para informar el cuerpo, se crean sin cesar almas, cuyo número aumenta indefinidamente. Tales dificultades eran la consecuencia de un sistema que mira al hombre como un compuesto binario de dos substancias; era necesaria una noción de la unidad humana más explícita que la que tenía la Edad Media para llegar a comprender que la conciencia se forma, como todo lo demás, sin creación especial, por el desenvolvimiento regular de las leyes divinas del universo.

¿No podría hasta reprocharse a Santo Tomás el haber atentado contra el carácter absoluto y universal de la razón, por una reacción exagerada contra el Averroísmo? Después de haber reconocido que el hombre participa del intelecto activo como de una iluminación exterior, se pregunta si este entendimiento es el mismo para todos.<sup>126</sup> Y para que no quede ningún equívoco sobre la gravedad de la cuestión que agita, escuchemos el argumento que atribuye a sus adversarios, y al que intenta responder: «*Omnes homines conveniunt in primis conceptionibus intellectus. His autem assentiunt per intellectum agentem. Ergo conveniunt omnes in uno intellectu agente*». [Todos los hombres están de acuerdo en las primeras concepciones del intelecto y asienten a ellas mediante el intelecto agente. Luego todos están de acuerdo en un solo intelecto agente]. Y bien: a la cuestión tan netamente planteada, responde negativamente, y por un argumento del que no puede uno menos de sorprenderse: «*Intellectus agens est sicut lumen. Non autem est idem lumen in diversis illuminatis. Ergo non est idem intellectus agens*». [El intelecto agente es como la luz. Pero no hay la misma luz en los diversos objetos iluminados. Luego no es el mismo el intelecto agente]. No parece que Santo Tomás se haya dado cuenta de las graves consecuencias de semejante solución. Porque proponiéndose a sí mismo la cuestión *Utrum homo possit alium docere?*, [Si un hombre puede enseñar a otro] critica con la más perfecta justeza la opinión de Averroes. «Sin duda — dice, — no considerando más que la unidad del objeto, la ciencia es la misma en el maestro y el discípulo; pero el hecho subjetivo del conocimiento se diversifica con los sujetos».<sup>127</sup>

No menos opuesto a Averroes se muestra Santo Tomás en la cuestión de la unión del intelecto activo<sup>128</sup> y de la percepción de las substancias

<sup>126</sup> *Summa*, I<sup>a</sup>, quaest 79, art. 2 y sig.

<sup>127</sup> *Idem*, I<sup>a</sup>, quaest. 127, art. 1.

<sup>128</sup> La palabra *ittisāl*, que designa en árabe la unión del alma con el intelecto activo, se traduce en Santo Tomás por *continuatō*, conforme al sentido de la raíz árabe, que significa *ser contiguo*.



separadas. «Averroes — dice <sup>129</sup> — supone que al término de esta vida el hombre puede llegar a comprender las substancias separadas por su unión con el intelecto activo, el cual, por estar separado, percibe naturalmente las substancias separadas; de suerte que, unido a nosotros, nos las hace comprender, así como el intelecto posible, al unirse a nosotros, nos hace comprender las cosas materiales. Esta unión con el intelecto activo se realiza por la percepción de los inteligibles. Cuantos más inteligibles conoce, más se aproxima a aquella unión. Si se alcanza a percibir todos los inteligibles, la unión es perfecta, y entonces, por el intelecto activo, se llega a conocer todas las cosas materiales e inmateriales, lo que constituye la soberana felicidad». A esta teoría de Averroes, Santo Tomás opuso el principio peripatético. «Nosotros no comprendemos nada sin imagen, porque las substancias separadas no pueden ser comprendidas por una imagen corporal». ¿Se puede al menos llegar al conocimiento supremo por abstracciones sucesivas, como supuso Avempace, utilizando más y más los datos de la sensación? <sup>130</sup> No nuevamente, porque la imagen, por depurada que esté, no podría llegar a representar una substancia separada. La ortodoxia de la escuela tomista forzosamente había de asustarse de una proposición tan absoluta. En efecto, en la tercera parte de la *Summa*, <sup>131</sup> que no es del Doctor Angélico, pero que ha sido recogida por su discípulo Pedro de Auvernia de su comentario del libro IV de las *Sentencias*, se prueba, con ayuda de San Dionisio Areopagita, que la inteligencia humana puede llegar a ver a Dios en su esencia. Y ¿cómo se opera esta visión? No por una *quididad* que el entendimiento separase de la substancia, como querían Alfarabi y Avempace, ni por una impresión que la substancia separada produjese sobre el intelecto, como quería Avicena, sino por la unión directa con la substancia misma, como pensaron Alejandro de Afrodisia y Averroes. En esta unión, la substancia separada juega a la vez el papel de materia y de forma, siendo al propio tiempo lo que hace comprender y lo que se comprende. «De cualquier modo que se piense con respecto a las demás substancias separadas — continúa el escritor tomista, — hay que admitir que la visión de la esencia divina se opera como acaba de decirse. Cuando el intelecto percibe la esencia divina, esta esencia es al intelecto lo que la forma a la materia, lo que la luz a los colores. Las substancias materiales no pueden en tal sentido servir de forma al intelecto, porque la materia no puede servir de forma a otra substancia». Mas esto es posible en cuanto se trata del ser en que todo es inteligible, por lo cual dijo el maestro de las *Sentencias* que la unión del alma con el cuerpo es

<sup>129</sup> *Summa*, I<sup>a</sup>, quaest. 88, art. 1.

<sup>130</sup> *Idem*, I<sup>a</sup>, quaest. 88, art. 2.

<sup>131</sup> *Summa*, quaest. 92, art. 1.



imagen de la unión del espíritu con Dios. Cabe dudar que Santo Tomás hubiese llevado como su discípulo la tolerancia hasta aceptar de Averroes la explicación de un dogma de la teología.

Los ataques contra Averroes parecen unirse, en Santo Tomás y en la escuela dominicana, al deseo de salvar en cierta medida la ortodoxia del peripatetismo, sacrificando a los intérpretes, y sobre todo a los árabes. De ahí esa perpetua preocupación de demostrar que Aristóteles creyó en la inmortalidad del alma y en otros dogmas de la religión natural.<sup>132</sup> Por lo demás, aparte de algunas duras frases del tratado *De unitate intellectus*, Santo Tomás está lejos de tratar a Averroes como impío y atestiguar aquella rabia que hallamos tan caracterizada en Raimundo Lulio y Petrarca. Para Santo Tomás, como para Dante, Averroes es un sabio pagano digno de piedad, no un blasfemo digno de execración. Debíale demasiado para condenarle. Por otra parte, Averroes no se había convertido aún en el portaestandarte de la incredulidad ni había merecido un lugar en las *bolge* del *Inferno*.

### § VIII

Aquel odio riguroso que la escuela dominicana consagró a las doctrinas árabes, puede seguirse a través de toda la historia de la escolástica. Las proposiciones que Raimundo Martini, en la primera parte de su *Pugio*, atribuye a los moros, no son otra cosa que las teorías de la filosofía árabe, y en particular de Averroes, que tomó por la pura doctrina del Islam. Los argumentos de Raimundo están casi todos tomados a Algacel;<sup>133</sup> «porque — dice — conviene refutar a los filósofos por un filósofo». <sup>134</sup> Hay para probar la eternidad del mundo siete razones *ex parte Dei*, otras siete *ex parte creaturae*, y cuatro *ex parte factionis*, en total diez y ocho razones. Pero estas diez y ocho razones están contrapesadas por diez y ocho razones de la misma fuerza: la balanza es, pues,

<sup>132</sup> *Summa contra gentiles*, l. II, cap. 79, 81. In I Phys. lect. XII. In XII Metaphys., lect. III. Quodlibet, X, quaest. 5, art. 1.

<sup>133</sup> Raimundo cita tres obras de Algacel, la *Ruina philosophorum*, una *Epistola ad amicum* y el libro intitulado *Almonkid min addalel*, que no es otro que el tratado publicado por Schmoelders. Raimundo vivió en medio de los estudios judíos de Aragón y de la Provenza, y conoció escritos árabes que no llegaron a los demás escolásticos. Como sabía muy bien el hebreo, citaba acaso según las traducciones hebraicas. Las transcripciones particulares del nombre de Averroes. (*Aben-Reschod*, *Aben-Resched*) que se encuentra en sus escritos parecen hasta implicar que trabajaba sobre las versiones hebraicas del Comentador.

<sup>134</sup> Véase el *Pugio fidei adversum Mauros et Judaeos*, [Puñal de la fe contra moros y judíos.], en la edic. de París de 1651, pág. 167, 169.



hasta aquí perfectamente igual. Una reserva de cinco razones nuevas viene, como por ensalmo, a decidir la victoria en favor de la tesis de la juventud del mundo. Mas estas razones no son enteramente apodípticas, y a decir verdad, solamente la fe puede dar a este propósito la certidumbre.<sup>135</sup> La teoría de la unidad de las almas es tratada por Raimundo con menos miramientos.<sup>136</sup> No es a Aristóteles, sino a Platón, a quien tomó *Aben-Rost* esa extravagancia<sup>137</sup> (*quod quidem est phreneticorum deliramentis simillimum*). [Lo cual por cierto es en todo semejante a lo que deliran los dementes] Raimundo refuta igualmente, con gran aparato de dialéctica, la opinión que tiende a limitar la Providencia y quitar a Dios el conocimiento de las cosas inferiores (*vilia et mala*).<sup>138</sup>

Raimundo Martini, como Santo Tomás, coloca el principio de la diversidad individual, no en el cuerpo, sino en la proporción, en la relación recíproca del alma con el cuerpo. Gil de Lessines,<sup>139</sup> Bernardo de Trilia<sup>140</sup> y Hervé Nedellec<sup>141</sup> combatieron con no menos energía en pro de la doctrina tomista de la individuación y contra la unidad del intelecto. Las *Quaestiones* de Bernardo de Trilia sobre el alma no son más que un largo programa de cuestiones árabes, siempre resueltas en un sentido opuesto al de los filósofos infieles. Durand de Saint-Pourçain, aunque adversario declarado del tomismo, combate igualmente la tesis averroísta, como dando la mano al realismo.<sup>142</sup> El mismo Enrique de Gante, disidente en el seno de la escuela dominica, se muestra muy opuesto a la teoría del agente separado y que comunica la ciencia al espíritu humano del mismo modo que el sello imprime su tipo sobre la cera. El intelecto es una parte de nosotros mismos. La ciencia es el resultado del trabajo y de la experiencia.<sup>143</sup> En su *Summa Theologica* y en sus *Quodlibeta* combate repetidas veces el intelecto común, y aun

<sup>135</sup> *Pugio*, I<sup>a</sup>, pars. cap. 6-12.

<sup>136</sup> *Idem*, I<sup>a</sup>, cap. 13 y 14.

<sup>137</sup> *Pugio*, pág. 182. *Quod quidem est phreneticorum deliramentis simillimum*.

<sup>138</sup> *Idem*, I<sup>a</sup>, cap. 15, 25.

<sup>139</sup> Haureau, *De la Philosophie Scholastique*, t. II, pág. 251, 252.

<sup>140</sup> *Histoire Littéraire de la France*, t. XX, pág. 137. Haureau, *De la Philosophie Scholastique*, t. II, pág. 252.

<sup>141</sup> Jourdain, *La Philosophie de Saint-Thomas*, II, 120. Juan de Baconthorp (*In II Sententiarum*, dist. XXI, quaest. 1, art. 1) presenta así el argumento de Hervé: «*Anima intellectiva est forma substantialis hominis. Sed multiplicatis principiatis oportet principia intrinseca multiplicari; igitur una anima intellectiva non est in omnibus.*» [El alma intelectiva es la forma sustancial del hombre. Pero, multiplicados los sustratos de los principios se han de multiplicar los principios intrínsecos; luego no hay en todos una misma alma intelectiva.]

<sup>142</sup> Haureau, *De la Philosophie Scholastique*, t. II, pág. 412.

<sup>143</sup> *Ibid.*, t. II, pág. 274.



nos entera de que formó parte de la Asamblea de teólogos que congregó el obispo Tempier en 1277, y en la que se condenó al Averroísmo.<sup>144</sup>

En fin, Dante, que pertenecía por tantos conceptos a la escuela dominicana, creyó, como todos los doctores escolásticos, deber lanzar su golpe de lanza sobre Averroes. Estacio acaba de exponerle el misterio de la generación.<sup>145</sup> «Pero ¿cómo — añade — el feto de animal se hace hombre? Tú no lo ves todavía, y aquí está el asunto que ha hecho errar a uno más sabio que tú<sup>146</sup> pues por su doctrina separa del alma el intelecto posible,<sup>147</sup> por no verle ligado a un órgano. — Abre tu corazón a la verdad, y sabe que tan pronto como es perfecta en el feto la articulación del cerebro, — el primer motor se vuelve gozoso hacia esta obra maestra de la Naturaleza, y le inspira un soplo nuevo lleno de virtud, que atrae a su substancia todo lo que en ella encuentra de activo, y se crea un alma única que vive, siente y se conoce a sí misma. Y para que estas palabras te parezcan menos sorprendentes, considera la luz del sol que se hace vino, unida al humor que destila la viña. Cuando Láquesis no tiene más lino, el alma se desprende de la carne y envuelve en sí lo divino y lo humano. Las demás potencias quedan entonces como mudas; la memoria, la inteligencia, la voluntad, por el contrario, hácense más activas».

¿Cual es aquel filósofo que Dante declaraba más sabio que él? Benvenuto d'Imola<sup>148</sup> nos asegura que se trata de Averroes, y tiene así un pretexto para exponernos en todos sus detalles, con notable lucidez, la teoría averroística del intelecto, «teoría falsa — añade, — como todas las del mismo filósofo, y que justifica bien el nombre de su autor (AVERROYS cioè SENZA VERITA)». <sup>149</sup> Por otra parte, Benvenuto cree encontrar to-

<sup>144</sup> *Quodlibeta aurea*, II, qu. 9. Véase a Jourdain, *La Philosophie de Saint-Thomas*, II, 45, 46.

<sup>145</sup> *Purgatorio*, XXV, v. 61.

<sup>146</sup> «... *Quest'è tal punto che piu savio di te già fece errante.*»

<sup>147</sup> Mamiani (*Saggi di philosophia civile*, publicado por Boccardo (Génova, 1852), pág. 16) ha notado con razón que sería preciso decir más bien *el intelecto activo*, pero Dante seguía aquí a Santo Tomás (*De unitate intellectus, initium.*)

<sup>148</sup> Biblioteca Imperial, suplemento francés núm. 4.146 (antes 7.002<sup>a</sup>). Es una traducción italiana del *Comentario de Benvenuto* hecha por un veneciano llamado Angioletto di Minoti (folio 10), como lo ha hecho ver Amari. Sin razón se ha creído que Benvenuto no había comentado el *Infierno*. Consúltese a Colomb de Batines (*Bibliografía dantesca*, Prato, 1835, t. I, part. I y II, págs. 588, 610), que rectifica las aserciones de Marsand (*I Manoscritti Italiani della Regia Biblioteca Parisina*, t. I, página 807).

<sup>149</sup> Manuscrito citado, f. 273. Jacopo della Lana conocía aun menos a Averroes. He aquí cómo habla de él a propósito del canto IV del *Infierno*: «... *Questi fue grande maestro in Medicina, et commentò tutta la philosophia naturale; vero è che in molti luoghi egli si parte dalla sentenzia d'Aristotile, se*



davía la huella de una reprobación de Averroes.<sup>150</sup> Sin embargo, Dante, como toda la escuela dominicana, distingue en Averroes el gran comentador (*fu un altro Aristotile*),<sup>151</sup> el intérprete autorizado del filósofo, del autor heterodoxo de un peligroso sistema. El comentario sobre el *Tratado del alma* aparece honrosamente citado en el *Convito*.<sup>152</sup> Acaso Dante lo había estudiado en la calle del Fouarre, con Siger, y reconocido como estaba a sus maestros, colocó a Averroes en aquella región honrosa del infierno en que puso con gratitud a los *hombres de gran valor* que su fe le prohibía salvar:

*Euclide geometra e Tolommeo,  
Ippocrate, Avicenna e Galieno,  
Averrois che'l gran comento feo.*<sup>153</sup>

## § IX

Gil de Roma merece figurar a continuación de Guillermo de Auvernia, de Alberto el Magno y de Santo Tomás entre los adversarios más declarados del Averroísmo. Su tratado *De erroribus philosophorum*<sup>154</sup> [*Sobre los errores de los filósofos*] no es más que una lista de proposiciones heréticas sacadas de los filósofos árabes: Alkindi, Avicena, Averroes, Maimónides. La doctrina de Averroes es presentada aquí bajo una luz completamente nueva. Para Gil de Roma, Averroes es ya el despreciador fanático de las tres religiones y el primer autor de la doctrina

*cundo l'uso dei moderni.*» (Antiguo Fondo, fr. no. 7.255-7.259, dado erróneamente por Marsand como de Christóforo Landino. Véase la obra y lugar citados de Batines.)

<sup>150</sup> *Purgatorio*, IV, ini. (manuscrito citado, f. 188). Benvenuto no nombra a Averroes, pero claramente deja entender que el filósofo de que aquí se trata es el mismo del canto XXV. Los comentadores más modernos piensan, por el contrario, que es a Platón a quien Dante alude en ese lugar.

<sup>151</sup> Benvenuto, manuscrito citado, f. 25.

<sup>152</sup> Véase a Ozanam, *Dante*, pág. 189.

<sup>153</sup> *Inferno*, canto IV, v. 142 y sig.

<sup>154</sup> Haureau (*De la Philosophie Scholastique*, I, pág. 363), habiendo encontrado este tratado sin nombre de autor, en el ms. 694 de la Sorbona, ha publicado de él fragmentos. Yo he reconocido después que pertenece a Gil de Roma que ha sido impreso por primera vez bajo su nombre en Venecia en 1482, e insertado por Possevin en el tomo II de su *Bibliotheca selecta*, l. XII, cap. 34 y sigs. Empero siendo inhallable la edición primitiva y poco íntegra la reproducción de Possevin, he consultado en el manuscrito de la Sorbona el artículo relativo a Averroes.



de que todas las religiones son falsas, aunque puedan ser útiles. Por lo demás, su exposición de las opiniones de Averroes se concibe desde un punto de vista harto personal. Gil se contentó con leer, pluma en mano, el *Comentario* sobre el libro XII de la *Metafísica*, y con pasar por alto las proposiciones que no comprendía o que sonaban mal en sus oídos.

Hallábase, además, entre las obras de Gil de Roma, un gran número de tratados dirigidos especialmente contra cada uno de los errores averroísticos: *De materia caeli contra Averroem. De intellectu possibili quaestio aurea contra Averroem* [Sobre la materia del cielo contra Averroes. Investigación aurea sobre el intelecto posible, contra Averroes (Padua, 1493, y Venecia, 1500), etcétera.<sup>155</sup> Gil reunió estas diferentes tesis en sus *Quodlibeta*. El artículo consagrado en esta recopilación a la cuestión de la unidad del intelecto<sup>156</sup> tuvo cierta importancia en la *Historia del averroísmo*, por haber desconcertado durante mucho tiempo a los que han hablado de la vida y de las doctrinas de Averroes. Leibnitz mismo parece no haber conocido a Averroes más que por este pasaje. Casi textualmente cita el razonamiento que el teólogo agustino atribuye aquí al *Gran Comentador*;<sup>157</sup> siendo el mundo eterno, si hubiese que atribuir a cada hombre un intelecto individual, existiría desde el origen un número infinito de inteligencias, y si se admitiese que estas inteligencias son inmortales, nos veríamos conducidos a *poner lo infinito en acto*, lo que implica contradicción. Sin perjuicio de sostener que Aristóteles ha reconocido la individualidad del intelecto, Gil de Roma confiesa que no había previsto suficientemente la dificultad. Después de todo era hombre, y no ha podido darse cuenta de todas las consecuencias que surgían de sus principios. Pero su comentador Averroes, que vivió en un siglo en que se había propagado la fe cristiana, puesto que vió a sus hijos en la corte del emperador Federico, hubiera debido hacerse cargo de la inconveniencia de aquella doctrina.<sup>158</sup> Más adelante demostraremos que Gil de Roma o su interpolador se hicieron eco de un rumor falso,

<sup>155</sup> Véase la *Bibliotheca Augustinianorum*, de Ossinger, (Ingolstadt, 1768), y Hain, *Repertorium Bibliographicum*, t. I, part. I, pág. 15 y sigs.

<sup>156</sup> *Quodlibeta*, II, quaest. 20, págs. 101-2. (Lovaina, 1646.)

<sup>157</sup> *Opera*, t. I, pág. 70. (Ed. Dutens). Gerson, en su *Tractatus IX Super Magnificat* (*Opera*, t. IV, pág. 402), repitió el mismo razonamiento. También, según Gil de Roma, se ha citado la hipérbole de Averroes: «*Quod Aristoteles fuit regula in natura, in quo scilicet natura ostenderit suum posse.*» [... *Que Aristóteles fué enorme en la naturaleza, esto es, la naturaleza mostró en él su poder.*]

<sup>158</sup> Obra citada, 102: «*Forte ista inconvenientia Philosophus non praevidit. Ipse enim fuit homo, nec oportet quod praeviderit omnia inconvenientia quae possent accidere ex positionibus suis; imo est valde probabile quod istud inconveniens non viderit de infinitate intellectuum. Nam commentator ejus Averroes*



relativo a la permanencia de los hijos de Averroes en la corte de los Hohenstaufen.

No menos enérgicamente rechaza Gil la teoría de la *unión*, en los términos en que el Comentador la había planteado.<sup>159</sup> En este mundo el hombre no podía comprender las sustancias separadas. Efectivamente, el intelecto no puede traspasar las especies sensibles. Ahora bien: no hay especies para las sustancias separadas. Estamos a este respecto como el ciego con relación a los colores, con la diferencia, no obstante, de que sabemos lo que son, aun ignorando su *quididad*, y que podemos silogizar, mientras que el ciego, en cuanto tal, no conoce ni la existencia ni la *quididad* de los colores, y no puede silogizar sobre ellos.<sup>160</sup>

Gerardo de Siena, discípulo de Gil de Roma, continuó el ataque de su maestro, y mantuvo durante la primera mitad del siglo XIV las tradiciones antiárabes de la escuela agustina.<sup>161</sup> De igual modo, el *Directorium inquisitorum* de Eymerich en lo que concierne a la filosofía árabe, y especialmente a Averroes,<sup>162</sup> no es más que una reproducción casi literal del *De erroribus philosophorum* de Gil de Roma. La doctrina de la unidad de las almas es una herejía, porque se seguiría que el alma condenada de Judas es idéntica al alma santa de San Pedro. El Averroes verdadero ya ha desaparecido ante el Averroes incrédulo. Este impío ha negado la creación, la Providencia, la revelación sobrenatural, la Trinidad, la eficacia de la plegaria, de la limosna y de las letanías, la inmortalidad, la resurrección, y ha colocado el soberano bien en el placer.

(filii cujus dicuntur fuisse cum imperatore Frederico, qui temporibus nostris obiit, unde constat fuisse tempore quo fides christiana erat valde dilatata, et quo constat quod apud christianos esset solemnis mentio de statu animarum separatarum), Averrois, inquam, debuit videre hoc inconueniens. Et tamen ipse commentator fuit hujus opinionis assertor quod esset unus intellectus. Aristotelis vero temporibus non erat ea solemnis mentio de statu animarum separatarum.» [Quizá el filósofo no previó esos inconvenientes. En efecto: fue hombre, y no es preciso que haya previsto todos los inconvenientes que podían resultar de sus afirmaciones: antes es muy probable que no vió ese inconveniente sobre la infinidad de intelectos. Porque su comentador Averroes (cuyos hijos, según se dice, estuvieron con el emperador Federico que murió en nuestros tiempos, por donde consta que vivió en un tiempo en que la fe cristiana estaba muy extendida y en el que consta que había afirmación solemne del estado de las almas separadas) Averroes, pues, debió ver este inconveniente. No obstante, el mismo comentador mantuvo la misma opinión, de que había un solo intelecto. En tiempos de Aristóteles, en cambio, no existía la afirmación solemne del estado de las almas separadas.]

<sup>159</sup> Obra citada, pág. 36.

<sup>160</sup> *Quodlibeta*, I, quaest. 17; y *quodl* III, quaest. 13.

<sup>161</sup> Fabricius, *Bibliotheca mediae et infimae latinatatis*, III, pág. 43, 44 (Ed. Mansi).

<sup>162</sup> *Direct. Inq.*, pars. II, quaest. 4, pág. 174 (Romae, 1578).



## § X

Pero el héroe de esta cruzada contra el Averroísmo fue sin disputa Lulio. El Averroísmo era a sus ojos el islamismo en filosofía, y cosa sabida es que la destrucción del islamismo fué el sueño de toda su vida. Especialmente de 1310 a 1312, el celo de Lulio llegó al paroxismo: se le encuentra en París, en Viena, en Montepellier, en Génova, en Pisa, en Nápoles, acosado por esa idea fija y refutando a Averroes y Mahoma por la combinación de los círculos mágicos de su *Ars Magna*. En 1311, en el concilio de Viena, dirigió tres súplicas a Clemente V: la creación de una nueva orden militar para la destrucción del islamismo, la fundación de colegios para el estudio del árabe y la condenación de Averroes y de sus partidarios.<sup>163</sup> Lulio quería que se suprimiesen en absoluto en las escuelas las obras del Comentador y que se prohibiese su lectura a todo cristiano.<sup>164</sup> No parece que el concilio haya tomado en consideración ninguna de estas súplicas.<sup>165</sup>

París, fue, sobre todo, el teatro de las hazañas de Lulio contra los averroístas.<sup>166</sup> Consignó él en una multitud de pequeños tratados, fechados por los años de 1310 a 1312, los procesos verbales de sus disputas.<sup>167</sup>

<sup>163</sup> *Acta Sanctorum Junii*, t. V, pág. 668.

<sup>164</sup> *Idem, idem*, V, t. 673, 677: *Tertium ut PESTIFERI AVERROIS scripta in christianis gymnasiis doceri prohiberentur, cujus erroribus infinitis, quia movetur infirma pectora, deberent sacri theologi non solum fidei, verum et Scientiae armis obsistere.* [Tercero: que se prohibiese enseñar en los colegios cristianos los escritos del pestífero Averroes, a cuyos infinitos errores, como perturban los ánimos débiles, los sacros teólogos deberían oponerse no sólo con las armas de la fe sino también con las de la ciencia.]

<sup>165</sup> Las condenaciones del Concilio de Viena que Jourdain (*La Philosophie de Saint-Thomas*, II, 414, 415) cree dirigidas contra el Averroísmo, lo eran en realidad contra el joaquinismo. (Labbe, *Concilia*, t. XV, pág. 42, 44.)

<sup>166</sup> *Acta Sanctorum Junii*, V, pág. 667, 672: «*Parisios rursus adiit, ubi et Artem suam denuo legit, et quamplurimos libros absolvit, praecipue contra Averroem, quibus docebat indignum esse christiano uti illius viri commentariis in Aristotelem. Nempe illos adversari catholicae fidei, ac refertos esse impiissimis erroribus qui iuvenum mentes facile pervertebant, suoque iudicio dignos esse illos ulticibus flammis.*» [Se dirigió de nuevo a París, donde volvió a leer su Arte, y terminó muchísimos libros, principalmente contra Averroes, en los que enseñaba que era indigno de un cristiano utilizar los comentarios de ese hombre sobre Aristóteles. Esto es, que eran contrarios a la fe católica y atestados de impiísimos errores, que pervertían fácilmente la mente de los jóvenes, y que a su juicio eran dignos de las llamas vengadoras.]

<sup>167</sup> *Acta Sanctorum Junii*, V, pág. 668, 677. Antonio, *Bibliotheca Hispana Vetus*, t. II, 128, 129, 133, 134 (Ed. Bayer). Naudé, *Apologie*, pág. 375 (París, 1625).



A lo que parece, el más ingenioso de esos folletos era el que tenía por título *De lamentatione duodecim principiorum philosophiae contra averroistas*, [Sobre la lamentación de los doce principios de la Filosofía, contra los averroístas] fechado en París en 1310, y dedicado a Felipe el Hermoso. Conforme al gusto de su tiempo por las alegorías, Lulio introduce a la Señora Filosofía, la cual se queja de los errores que los averroístas cometían en su nombre, y particularmente de la condenable doctrina de que ciertas cosas son falsas según la luz natural, en tanto que son verdaderas según la fe. La Filosofía declara solemnemente ante los doce principios que jamás ha tenido tan loco pensamiento. «No soy — dice — más que la humilde sierva de la teología. ¿Cómo pretender que yo pueda contradecirla? ¡Infortunada! ¿Dónde están los sabios piadosos que vengan en mi ayuda?» Cítanse otros varios tratados de Lulio igualmente dirigidos contra los averroístas, y que se encuentran en su mayoría inéditos en el convento de San Francisco de Mallorca: un *Liber natalis* o *De natali pueri Jesu*, [Sobre el nacimiento o Sobre el nacimiento del niño Jesús] dedicado a Felipe el Hermoso y mencionado por los biógrafos de Lulio como uno de sus libelos más enérgicos contra Averroes; *Liber de reprobatione errorum Averrois*; *Disputatio Raymundi et Averroistae de quinque quaestionibus*, [Libro sobre la reprobación de los errores de Averroes. Disputa entre Raimundo y un averroísta sobre cinco problemas] que comienza *Parisius fuit magna controversia...*; *Liber contradictionis inter Raymundum et Averroistam de centum syllogismis circa mysterium Trinitatis* (París, Febrero, 1310), que comienza *Accidit quod Raymundista...*; [Libro de la discusión entre Raimundo y un averroísta sobre cien silogismos acerca del misterio de la Trinidad... Sucedió que un raimundista...] *Liber de existentia et agentia Dei contra Averroem* (París, 1311); *De ente simpliciter per se contra errores Averrois*, compuesto en la época del concilio de Viena; *Ars theologiae et philosophiae mysticae contra Averroem*; *Liber contra ponentes aeternitatem mundi*; *Liber de efficiente et effectu* (París, Mayo, 1312), que comienza *Parisius Raymundus et Averroista disputabant...*; *Liber utrum fidelis possit solvere et destruere omnes objectiones quas infideles possunt jacere contra sanctam fidem catholicam* (París, Agosto, 1311...); *Declaratio per modum dialogi, edita contra ducentas decem et octo opiniones erroneas aliquorum philosophorum, et damnatas ab episcopo Parisiensi*.<sup>168</sup> [Libro sobre la existencia y la actividad de Dios, contra Averroes. Sobre el ser simplemente y en sí; contra los errores de Averroes. Arte de teología y de filosofía mística, contra Averroes. Libro contra los que afirman la eternidad del mundo. Libro sobre lo eficiente y el efecto... Raimundo y un averroísta discutían en París... Libro sobre si

<sup>168</sup> Trátase de las proposiciones condenadas en 1277, y que son, en efecto, en número de 218.



el fiel puede resolver y destruir todas las objeciones que los infieles pueden lanzar contra la santa fe católica...; Declaración por modo de diálogo, publicada contra las doscientas dieciocho opiniones erróneas de algunos filósofos y condenadas por el obispo de París] Su biógrafo menciona todavía sermones contra Averroes.<sup>169</sup> Parece que lo que sublevaba principalmente a Lulio en las doctrinas de los averroístas de París, era la distinción de la verdad teológica y de la verdad filosófica,<sup>170</sup> distinción que veremos continuada con gran calor por el Averroísmo italiano del Renacimiento y que fué, desde el siglo XIII al XVII, el escudo de la incredulidad. Lulio sostenía con una decisión que no carecía de audacia que si los dogmas cristianos eran absurdos a los ojos de la razón e imposibles de comprender, no era posible que fuesen verdaderos desde otro punto de vista.<sup>171</sup> En las alucinaciones dialécticas de este cerebro perturbado, se sucedían como un espejismo las extravagancias de lo místico y el racionalismo más absoluto.

## § XI

De este modo los doctores más respetados del siglo XIII están de acuerdo para combatir el Averroísmo, y las formas de su polémica no permiten suponer que esto fuese para ellos una polémica ociosa y sin adversarios. Había, evidentemente, frente a la escolástica ortodoxa, una escuela que pretendía cubrir sus malas doctrinas con la autoridad del Comentador. Pero ¿dónde buscar esta escuela, de la que no ha llegado ningún escrito hasta nosotros? Yo espero demostrar que, sin abusar de la conjetura pueden designarse como los dos hogares del Averroísmo, en siglo XIII, la escuela franciscana, y sobre todo la Universidad de París.

En general, la escuela franciscana nos aparece como mucho menos ortodoxa que la escuela dominicana. Salida de un movimiento popular

<sup>169</sup> *Acta Sanctorum Junii*, t. V, pág. 670.

<sup>170</sup> *Idem*, *idem*, V, 667: *Raymundus errorem illum tolerare non poterat quo Averroistae dicunt multa esse vera secundum fidem, quae tamen falsa sunt secundum philosophiam... dicentes fidem christianam quantum ad modum intelligendi fore IMPOSSIBILEM, sed eam veram esse quantum ad modum credendi, quum sint christianorum collegio applicati.* [Raimundo no podía tolerar aquel error conforme al cual dicen los averroístas que hay muchas cosas verdaderas según la fe, que sin embargo son falsas según la filosofía... ya que dicen que la fe cristiana sería imposible en cuanto al modo de entender, pero es verdadera en cuanto al modo de creer, y eso habiéndose allegado a la congregación de los cristianos.]

<sup>171</sup> *Acta Sanctorum Junii*, t. V, pág. 677: *Si fides catholica intelligendi sit impossibilis, impossibile est quod sit vera.* [Si la fe católica es imposible de entender, imposible es que sea verdadera.]



muy irregular, muy poco eclesiástico, muy poco conforme a las ideas de disciplina y de jerarquía, la orden de San Francisco no perdió nunca el sentimiento de su origen. Mientras que los dominicos, fieles a la dirección que recibían de Roma, corrían el mundo como verdaderos sabuesos de la Iglesia para despistar a los herejes y hacer a la heterodoxia la doble guerra del silogismo y del brasero, la familia de San Francisco no cesaba de producir ardientes espíritus, que sostenían que la reforma franciscana no había dado todos sus resultados; que esta reforma era superior al Papa y a las dispensas de Roma; que la aparición del seráfico Francisco no era ni más ni menos que el advenimiento de un segundo cristianismo y de un segundo Cristo, semejante en un todo al primero, y aún superior por la pobreza. De ahí aquellos movimientos democráticos y comunistas derivados casi todos del espíritu franciscano, y ulteriormente la vieja levadura del catarismo, del joaquinismo y del Evangelio eterno: tercera orden de San Francisco, beguardos, lollardos, bizoques, *fraticelli*, hermanos espirituales, humillados, pobres de Lyon, exterminados por la insurrección y la hoguera de los dominicos. De ahí aquella larga serie de audaces pensadores, casi todos muy hostiles a la corte de Roma, que la orden no cesó de producir: el hermano Elías, Juan de Oliva, Duns Escoto, Occam, Marsilio de Padua, etcétera. La lucha encarnizada que hubo que sostener a todo precio contra el tomismo, ¿no era ya un comienzo de emancipación? ¿No era una actitud interesante la de atacar a un doctor tan autorizado, cuyo sistema se convertía cada vez más en el de la Iglesia, y del que un Papa (dominico, es verdad) había dicho: *Tot fecit miracula quot scripsit articulos?* [Hizo tantos milagros como artículos escribió?]

Alejandro de Hales, fundador de la escuela franciscana, es el primero de los escolásticos que haya aceptado y propagado la influencia de la filosofía árabe. Juan de la Rochela, su sucesor, sigue las mismas tradiciones y adopta por cuenta propia casi toda la psicología de Avicena. Haureau<sup>172</sup> ha observado con exactitud que la mayoría de las proposiciones condenadas en París por Esteban Templier, en 1277, pertenecen a la escuela franciscana, y que habían sido tomadas por los más audaces discípulos de Alejandro de Hales a las glosas, cuya mala fama databa de largo tiempo, de Avicena y de Averroes. El mismo año, el dominicano Roberto de Kilwardby<sup>173</sup>, arzobispo de Canterbury, en un concilio realizado en Oxford, centro de la escuela franciscana, censuraba proposiciones casi idénticas, y en las que no es posible desconocer la influencia de Averroes. Puede, por consiguiente, creerse que algunos

<sup>172</sup> Haureau, *Histoire de la Philosophie Scholastique*, t. I, pág. 475; t. II, pág. 215, 217.

<sup>173</sup> A continuación de las *Sentencias*, de Pedro Lombardo, y en el manuscrito 331 de la Sorbona y 33 de Montpellier. Algunas de esas proposiciones se encuentran literalmente en Averroes. Cf. *de Anima II*, f. 53 (edic. de 1574).



de los filósofos contra los que Guillermo de Auvernia, Alberto y Santo Tomás se expresaban con severidad excesiva, pertenecían a la orden de San Francisco.

Viene a confirmar esta conjetura un importante pasaje del *Opus Tertium*, publicado por Cousin. La doctrina del intelecto activo separado del hombre es presentada en él como tradicional en la escuela de Oxford. «El intelecto activo es en primer lugar Dios mismo, y en segundo lugar, los ángeles que nos iluminan. Dios es al alma lo que el sol es a los ojos, y lo que los ángeles son a las estrellas.» «No digo esto — añade Rogerio Bacon — para enunciar solamente mi opinión personal, sino para combatir uno de los mayores errores que sea posible cometer en teología y en filosofía. Los modernos, es decir, la escuela dominicana, afirman que el intelecto que obra sobre nuestras almas y las ilumina, forma parte del alma. Esto es falso e imposible, como lo he demostrado con autoridad y razones convincentes. Todos los filósofos de la generación pasada, algunos de los cuales viven todavía, han identificado el intelecto activo con Dios. Dos veces he oído al venerable pontífice de la iglesia de París, Guillermo de Auvernia, ante la Universidad congregada, reprobar a estos innovadores, disputar con ellos, y demostrarles, con las mismas razones que yo he dado, que estaban en el error. Roberto, obispo de Lincoln, y el hermano Adán de Marsh,<sup>174</sup> los más eminentes clérigos del mundo, y consumados en ciencia divina y humana, así como los antiguos de este monasterio, eran del mismo parecer. Habiendo preguntado al hermano Adán algunos presuntuosos hermanos menores, para tentarle y mofarse de él: «¿Qué es el intelecto activo?», respondió: «Es el cuervo de Elías», queriendo decir con esto que es Dios o un ángel.<sup>175</sup> En el *Opus Majus*, Rogerio Bacon, discutiendo la misma cuestión, adopta abiertamente la opinión de los maestros árabes.<sup>176</sup> El alma humana es por sí misma incapaz de ciencia; la filosofía

<sup>174</sup> Véase la *Opus Maius*, pág. 48, 64.

<sup>175</sup> Obra citada, 23. Véase el artículo de Cousin en el *Journal des Savants*, 1848, pág. 346. Estos detalles no se encuentran en el *Opus Maius*, tal como Jebb los ha publicado, pero se leen en términos casi idénticos en una copia de esta obra que posee la Biblioteca de San Gregorio in clivo Scauri [en el monte Escauro] en Roma: Nam, Universitate Parisiensi convocata, bis vidi et audivi venerabilem antistitem Gulielmum, Parisiensem episcopum felicis memoriae, coram omnibus pronuntiare quod intellectus agens non potest esse pars animae, et Robertus episcopus Lincolnensis, et frater Adam de Marisco, ET HUIUS MONASTERII MAJORES hoc idem firmaverunt. [Pues, convocada la universidad de París, vi y escuché dos veces al venerable rector Guillermo, obispo de París, de feliz memoria, establecer que el intelecto activo no puede ser parte del alma, y Roberto, obispo de Lincoln y el hermano Adán de Marsh, y los más importantes de este monasterio confirmaron esto mismo.]

<sup>176</sup> Nombra solamente a Avicena y a Alfarabi, y no designa a Averroes más que por estas palabras: *Expositores famosi et maiores*.



es el resultado de una iluminación exterior y divina. El intelecto activo, principio de esta iluminación, no es una parte del alma, sino una substancia separada de ella, como el artista de la materia sobre que trabaja, la luz de los colores o el piloto del navío.<sup>177</sup>

El respeto con que Rogerio Bacon habla de Averroes, prueba igualmente que, en su orden, había encontrado, sobre el Comentador, tradiciones diferentes de las de la escuela dominicana. «Avicena — dice<sup>178</sup> — es el que primero puso en claro la filosofía de Aristóteles, pero ha sufrido rudos ataques por parte de los que le han seguido. La filosofía de Averroes, largo tiempo desdeñada, rechazada y reprobada por los más célebres doctores, obtiene hoy día el sufragio unánime de los sabios: poco a poco ha sido apreciada su doctrina, harto digna de estima en general, aunque se la pueda criticar en varios puntos.» «Después de Avicena — escribe en otra parte<sup>179</sup> — vino Averroes, hombre de sólida doctrina, que corrigió los juicios de sus predecesores y añadió a ellos mucho, aunque en ciertos puntos debe ser corregido y en otros completado.» Rogerio Bacon cita expresamente los comentarios sobre la *Física*,<sup>180</sup> sobre el *Tratado del alma*<sup>181</sup> y sobre el *Tratado del cielo y del mundo*.<sup>182</sup> También parecen haberle preocupado mucho las traducciones de Hermann el Alemán. Poco iniciado en las disputas teológicas, y siempre indulgente con cualquiera que le enseñase algo, no ve el veneno de estas obras y reprocha a sus contemporáneos el atenerse a viejos autores sin mérito, en lugar de aprovechar estos nuevos recursos ofrecidos a la filosofía.<sup>183</sup>

La sutileza, la confusión del orden lógico y ontológico y la tendencia a realizar las abstracciones, que caracterizan a la escuela franciscana, establecen más de un lazo de parentesco entre esta escuela y la filosofía árabe. El capítulo general realizado en Asís, en 1295, se vio obligado a reprimir severamente el gusto de la juventud de la orden por las sutilezas y las opiniones *exóticas*.<sup>184</sup> Aunque varios doctores franciscanos, Guillermo de Lamarra, Duns Escoto y otros, hayan combatido el averroísmo y aun reprochado a Santo Tomás de darle cabida en su

<sup>177</sup> *Opus Maius*, pág. 26, 27.

<sup>178</sup> *Idem*, pág. 13, 14. Véase el artículo de Cousin en el *Journal des Savants*, 1848, pág. 229.

<sup>179</sup> *Idem*, pág. 37.

<sup>180</sup> *Opus Maius*, pág. 12.

<sup>181</sup> *Idem*, 36.

<sup>182</sup> *Idem*, pág. 27. Arago (*Annales du Bureau des longitudes* de 1852, página 449, 450) ha expuesto la opinión de Averroes sobre el centelleo de las estrellas, siguiendo a Rogerio Bacon.

<sup>183</sup> *Idem*, pág. 21.

<sup>184</sup> Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. III, pág. 511.



teoría de la individuación,<sup>185</sup> el realismo les impulsaba forzosamente hacia las tesis averroístas. «Dios — dice Santo Tomás — no podía crear la materia sin la forma.» Duns Escoto declara, por el contrario, que la materia puede existir sin la forma, y que el acto primero de toda generación es la materia informable, es decir, apta para recibir todas las formas, pero no preformada. Esta materia única y universal es la misma en todos los seres, como quería Avicibrón. Si Duns Escoto se aparta de Averroes en cuestiones de detalle, como sobre la *quididad* proveniente de la forma, sobre las tres dimensiones esenciales a la materia antes de la adición de la forma, estos pormenores secundarios no pueden hacer desconocer la identidad de la tesis fundamental: anterioridad de la materia genérica, de la cual participan todos los seres, por antítesis a la pura creación de Santo Tomás.<sup>186</sup> Pedro Auriol se atrajo los anatemas de la escuela dominicana por una doctrina muy semejante.<sup>187</sup>

En cuanto a la tesis del intelecto separado, Duns-Escoto la encuentra tan absurda, que al autor le parece digna de ser desterrada del género humano.<sup>188</sup> Y no podía ser de otro modo. Duns-Escoto lleva al extremo la doctrina de la pluralidad de las almas y la multiplicación de las entidades psicológicas. Poco falta para que, como Orígenes, no haga errar a las almas en el espacio para buscar en él cuerpos. Duns-Escoto y Occam, admitiendo que Aristóteles no ha creído en la inmortalidad del alma y que esta verdad no puede demostrarse más que por la revelación, preparaban el camino a audacias peligrosas.<sup>189</sup> Veremos, en efecto, en el siglo XIV salir al Averroísmo más decidido de las dos direcciones trazadas por Duns Escoto y por Occam.<sup>190</sup>

<sup>185</sup> Hauréau, *De la Philosophie Scholastique*, t. II, pág. 231. Jourdain, *La Philosophie de Saint-Thomas*, t. II, pág. 64, 85 y sigs.

<sup>186</sup> Hauréau, *De la Philosophie Scholastique*, t. II, pág. 327, 338.

<sup>187</sup> Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*, art. «Aureolus».

<sup>188</sup> *In IV Sententiarum*, 43, quaest. 2: *Nec breviter invenitur aliquis philosophus notabilis qui hoc dicat, licet ille maledictus Averroes, in fictione sua III<sup>a</sup> De anima quae tamen non est intelligibilis nec sibi nec aliis, ponat... Error pessimus, qui propius est et solius Averrois, non tantum contra veritatem theologiae, sed etiam contra veritatem philosophiae, et per consequens talis errans esset a communitate hominum et naturali ratione utentium exterminandus. [Ni se encuentra, en suma, algún filósofo notable que diga esto si bien aquel maldito Averroes, en su ficción tercera Sobre el alma (que sin embargo no es inteligible para él ni para los demás), lo afirme... Pésimo error que es propio de Averroes y de él sólo, no solamente contra la verdad teológica, sino también contra la verdad filosófica, y por consiguiente, el hombre que profesase tal error debería ser exterminado de la comunidad de los hombres y de los que usan la razón natural.] Amberes, 1620, t. II, pág. 427, 431.*

<sup>189</sup> Hauréau, *De la Philosophie Scholastique*, t. II, pág. 365, 472.

<sup>190</sup> Patrizzi, *Discussiones Peripateticae*, t. I, leg. XIII, pág. 162. Brucker, *Historia Criticae Philosophiae*, VI, 622.



La misma escuela mística, que se relaciona por tantos rasgos con la escuela franciscana, hace un uso demasiado grande de la psicología árabe. Los místicos alemanes del siglo xiv, sobre todo el maestro Ekhart, gustan de poner al servicio de sus teorías de unión con Dios las hipótesis del intelecto activo y pasivo.<sup>191</sup> En un tratado de esta escuela, compuesto en alemán en el siglo xiv, sobre el *intelecto activo y posible*,<sup>192</sup> Averroes (*Arverios*) y Aristóteles (*Her Steotiles*) son citados como graves autoridades.

## § XII

Pero es sobre todo en Garlande y en la calle Fouarre donde es preciso, a lo que me parece, buscar el hogar de los errores averroísticos tan frecuentemente condenados en el curso del siglo xiii.<sup>193</sup> Ya en 1240, Guillermo de Auvernia, entonces obispo de París, hace censurar varias proposiciones impregnadas de arabismo, y que parecen extractadas del libro *De causis*.<sup>194</sup> En 1269, vemos bajo el golpe del anatema un averroísmo formalmente expresado.<sup>195</sup> Esteban Tempier, obispo de París, convocó el consejo de maestros en teología el miércoles antes de la fiesta de San Nicolás (6 de diciembre), y condenó, de acuerdo con ellos, trece proposiciones, que no son más que los axiomas familiares al Averroísmo: «*Quod intellectus hominum est unus et idem numero; quod mundus est aeternus; quod numquam fuit primus homo; quod anima, quae est forma hominis, secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore; quod Deus non cognoscit singularia; quod humani ac-*

<sup>191</sup> Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie*, part. IV, pág. 513-514.

<sup>192</sup> Publicado por Docen, *Miscellaneen zur Geschichte der deutschen Literatur* (Munich, 1809), pág. 138 y sigs.

<sup>193</sup> *Opus Maius*, pág. 14: *Scimus enim quod temporibus nostris Parisiis diu fuit contradictum naturali philosophiae et metaphysicae Aristotelis, per Avicennae et Averrois expositiones, et ob densam ignorantiam fuerunt libri eorum excommunicati, et utentes eis per tempora satis longa.* [Pues sabemos que en nuestros tiempos se contradijo durante mucho tiempo la filosofía natural y la metafísica de Aristóteles, por las exposiciones de Avicena y de Averroes, y por la profunda ignorancia sus libros fueron excomulgados así como quienes los utilizaran por una época bastante larga.] Rogerio Bacon escribía esto en 1267, y por consiguiente, antes de la condenación de 1269, en que el averroísmo es, por primera vez, claramente designado.

<sup>194</sup> *Errores Parisiis condemnati* [Errores condenados en París], al pie de las Sentencias de Pedro Lombardo, y en Argentré, *Collectio iudiciorum*, I, 186 y sigs. *Bibliotheca Maximorum Patrum*, t. XXV, pág. 329.

<sup>195</sup> Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. III, pág. 397. Crevier, *Histoire de l'Université de Paris*, t. II, pág. 79. *Bibliotheca Maximorum Patrum*, t. XXV, página 351 y sigs.



*tus non reguntur providentia divina; quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptionem rei corruptibili vel mortali.» [Que el entendimiento de los hombres es uno e idéntico en número. Que el mundo es eterno. Que nunca hubo un primer hombre. Que el alma, que es la forma del hombre en tanto que hombre, se corrompe una vez corrompido el cuerpo. Que Dios no conoce las cosas singulares. Que los hechos humanos no son regidos por la divina providencia. Que Dios no puede dar la inmortalidad o la incorrupción a una cosa corruptible o mortal.]*

He aquí las doctrinas atrevidas que se agitaban en París hacia la mitad del siglo XIII, y para que no quede duda alguna sobre su origen, ciertos manuscritos nos presentan las censuras de Esteban Tempier unidas a las obras de Averroes, como el remedio al lado del mal.<sup>196</sup> En la historia eclesiástica, toda condenación supone un error profesado, de igual modo que toda medida de reforma supone un relajamiento. Hay que pensar pues que, hacia la mitad del siglo XIII, quebrantóse la fe de muchos en la Universidad de París, y que las escandalosas proposiciones del Averroísmo encontraron eco en algunos maestros. Hasta puede afirmarse que los opúsculos de Alberto y de Santo Tomás *Contra Averroistas* estaban personalmente dirigidos contra los profesores de la calle Fouarre, y que coincidieron con las condenaciones de 1269.<sup>197</sup> No cabe a este respecto duda alguna, cuando vemos a un hermano predicador de París, llamado Gil, acaso Gil de Lessines, dirigir por esta época al viejo Alberto, retirado de la lucha, once proposiciones averroístas, profesadas por los maestros de la Universidad, y casi idénticas a las que habían sido condenadas.<sup>198</sup> Alberto escribió contra estas proposiciones un tra-

<sup>196</sup> Así el núm. 33 de la Biblioteca de la Escuela de Medicina de Montpellier.

<sup>197</sup> *Idem error Averrois iterum pullulavit Parisiis post mortem Alexandri papae, ita ut magni doctores ibidem contra Averroistas frequentius disputarent: quorum disputatio per Alberti sententiam robur accepit, licet absens esset corpore.* [El mismo error de Averroes abundó de nuevo en París después de la muerte del Papa Alejandro, de tal modo que los grandes doctores discutieron más frecuentemente allí contra los averroístas; su discusión cobró fuerza por la opinión de Alberto, aunque estaba personalmente ausente.] Pedro de Prusia, *Vita Alberti Magni*, pág. 239 (Amberes, 1621). Véase a Jourdain, *La Philosophie de Saint-Tomas*, t. I, pág. 139, 153, 307.

<sup>198</sup> *Venerabili in Christo...* Artículos quos in scholis proponunt magistri Parisiis, qui in philosophia maiores reputantur, vestrae Paternitati, tanquam vero intellectu illuminato transmitters dignum duxi, ut eos iam in multis congregationibus impugnatos, vos otio vestri imperii terminetis. Primus est quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero, etc. [Al venerable en Cristo... Juzgué obra digna transmitir a Vuestra Paternidad, como a un intelecto verdaderamente iluminado, los artículos que en París proponen los maestros en las escuelas y que son tenidos en filosofía por mayores, para que vos en el tiempo que os permite vuestro mando, terminéis con ellos, ya impugnados en muchas congregaciones. El primero es que el intelecto de todos los hombres es uno e idéntico en número, etc.]



tado especial, *Liber determinativus ad Parisienses*, hoy perdido, pero que Pedro de Prusia, su biógrafo, tenía entre las manos, y cuyas primeras palabras cita.<sup>199</sup> Es igualmente indudable que el tratado de Santo Tomás *Contra Averroistas* está dirigido contra los mismos adversarios. Guillermo de Tocco,<sup>200</sup> su biógrafo, lo dice expresamente hablando de la doctrina de la unidad de las almas: *Quem errorem quum essent scholares GOLARDIAE IMITANTES QUI AVERROIS ERANT COMMUNITER SECTANTES, poterat praedictus error plures inficere, quibus potuissent praedictum errorem sophisticis rationibus persuadere. [Ese error, dice hablando de como había muchos escolares imitadores de la Goliardia, QUE ERAN SECUACES COMUNES DE AVERROES, el dicho error podía inficionar a muchos a quienes pudieran convencer de él con razones sofísticas.]* Échard<sup>201</sup> observa con razón que en este texto debe leerse *Garlandiae* en lugar de *Golardiae*. Las mismas bibliografías nos informan de que el opúsculo de Santo Tomás lleva algunas veces por título *Contra Averroistas Parisienses*. Una lista de los libros del convento de Santa Catalina, de Pisa, casi contemporánea de Santo Tomás, atribuye al Doctor Angélico un *Liber contra Magistros Parisienses*. [*Libro contra los maestros de París.*]<sup>202</sup> Es muy posible, en realidad, que este libro no sea otra cosa que uno de los escritos de circunstancia que Santo Tomás publicó en la lucha de los mendicantes y de la Universidad, por ejemplo, el *Opus contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, dirigido contra Guillermo de Saint Amour, y que se encuentra entre los opúsculos de Santo Tomás inmediatamente después del *Contra Averroistas*. Esta misma conexión es significativa, y no es menos notable que en la enumeración de herejes pulverizados por Santo Tomás, coloque Guillermo de Tocco a Guillermo de Saint Amour inmediatamente después de Averroes.<sup>203</sup> Notemos aún que Santo Tomás compuso su tratado *Contra Averroistas* en los últimos años de su vida,<sup>204</sup> y por consiguiente, hacia

<sup>199</sup> *Vita Alberti Magni*, 239, 293. Quétif y Échard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, 179, 372. *Histoire littéraire de la France*, t. XIX, pág. 350.

<sup>200</sup> *Acta Sanctorum Martii*, t. I, pág. 666.

<sup>201</sup> *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, t. I, pág. 334. En otras ediciones ese tratado se intitula *Contra quemdam Averroistam* [*Contra cierto averroísta*], o lo que es más singular, *Contra quemdam militem in Golardia* [*Contra cierto soldado de Goliardia*].

<sup>202</sup> *Archivos de Vieusseux*, t. VI, part. 2, pág. 412.

<sup>203</sup> Pedro de Prusia (*Vita Alberti Magni*, pág. 293) tacha también a los guillermistas de averroístas (Amberes, 1621).

<sup>204</sup> Véase el principio del tratado: *Contra quem errorem jampridem multa conscripsimus...* [*Error contra el cual ya hemos escrito mucho hace largo tiempo...*] Bernardo de Rubeis supone que este tratado fue escrito en París después de 1269, cuando Santo Tomás fue por segunda vez rector de la casa de la calle de Saint-Jacques. (Anotaciones previas a la edición de Venecia, 1787, 8º, t. XIX, pág. 225.)



la época de la condenación del Averroísmo bajo Tempier, hacia la época también en que Alberto compuso al hermano Gil sus respuestas contra los profesores de París. En fin, las últimas palabras del tratado parecen un desafío dirigido a las bohardillas tumultuosas de la calle Fouarre. *Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia, velit contre hæc quæ scripsimus aliquid dicere, NON LOQUATUR IN ANGULIS NEC CORAM PUERIS QUI NESCIUNT DE CAUSIS ARDUIS IUDICARE, sed contra hoc scriptum scribat, si audet, et inveniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios qui veritatis sunt cultores, per quos ejus errori resistetur, vel ignorantiae consuletur.* El *Opus contra pestiferam doctrinam*, que está dirigida, como nadie niega, contra los maestros de París,<sup>205</sup> acaba casi con las mismas palabras.

El escaso número de obras célebres que nos ha legado la Universidad de París, en el siglo XIII, no permite determinar quiénes eran los maestros a los que se dirigía tan orgullosa amenaza. Aquel Siger, que *silogizó importantes verdades*, y que Dante, por reconocimiento sin duda a las lecciones que de él había recibido, coloca en el Paraíso al lado de Alberto y de Santo Tomás; aquel Siger que quedó obscurecido, por no haber tenido para llegar a la fama el apoyo de una orden religiosa, y que uno de sus doctos herederos debía sacar del olvido, ¿no es acaso uno de los maestros que la opulencia de los mendicantes encontraba bueno insultar en sus pobres reductos? En efecto, cita frecuentemente a Averroes y a Maimónides, y en su tratado *De anima intellectiva*,<sup>206</sup> las cuestiones averroístas sobre la corruptibilidad del alma y la multiplicación del principio pensante con el cuerpo, aparecen muy netamente planteadas. Las donaciones de libros hechas a la Universidad de París en 1271<sup>207</sup> por Siger y Gerardo de Abbeville, atestiguan por otro lado su afición por el arabismo. El fondo de la Sorbona, que representa los estudios corrientes de la Universidad de París en los siglos XIII y XIV, contiene hasta nueve manuscritos de Averroes, en tanto que los fondos de Saint-Victor y de Saint-Germain no poseen más que uno o dos. Algunos de estos manuscritos llevan las señales de un uso diario en la enseñanza; así el número 942 contiene lecciones extractadas palabra por palabra del *Gran Comentario*; al final del número 943 se lee esta nota del poseedor: «*Commentaria ista constiterunt florenos XXX, pretio inestimabilia, quum in eis veritas philosophiae naturalis et philosophiae primae contineatur tota et perfecta.*» [Estos apuntes costaron 30 florines, son de precio inestimable pues en ellos se contiene, entera y acabada, la verdad de la filosofía natural y de la filosofía primera.]

<sup>205</sup> *Histoire Littéraire de la France*, t. XXI, págs. 496-497.

<sup>206</sup> Sorbona, vº, 963, f. 53 vº. Obra citada, t. XXI, pág. 123.

<sup>207</sup> Idem, t. XXI, pág. 477.



Pero lo que prueba más que nada hasta qué punto obtenían favor las doctrinas averroístas cerca de los maestros de París, es que después de las numerosas condenaciones de que habían sido objeto, después de la advertencia hecha en 1271 al rector de la Universidad y al procurador de la Facultad de Artes, de no tolerar que se tratasen en las escuelas las cuestiones que tantas tempestades habían levantado ya,<sup>208</sup> las encontramos de nuevo en 1277 agitando a la Universidad y provocando una condenación más explícita que las precedentes. Esta sentencia fue todavía dada por Esteban Tempier, después de una discusión muy viva que tuvo lugar en el obispado. He aquí algunas de las proposiciones condenadas<sup>209</sup>: *Quod Deus no potest facere plures animas in numero; quod Deus numquam plures creavit intelligentias quam modo creat; si non esset sensus, forte intellectus non distingueret inter Socratem et Platonem, licet distingueret inter hominem et asinum; quod intelligentia animus vel anima separata nusquam est; quia intelligentiae non habent materiam, Deus non posset plures eiusdem speciei facere; quod intellectus est unus numero omnium, licet omnino separetur a corpore hoc, non tamen ab omni; quod motus caeli sunt propter animam intellectivam; anima separata non est alterabilis SECUNDUM PHILOSOPHIAM, licet SECUNDUM FIDEM alteretur; quod scientia magistri et discipuli est una numero; quod intellectus agens non est forma corporis humani; quod inconveniens est ponere aliquos intellectus nobiliores, aliis (quia quum illa diversitas non possit esse a parte corporum, oportet ut sit a parte intelligentiarum, error, quia sic anima Christi non esset nobilior anima Iudae); quod non fuit primus homo nec ultimus erit; quod mundus est aeternus; quod impossibile este solvere rationes Philosophi de aeternitate mundi; quod NATURALIS philosophus simpliciter debet negare mundi novitatem, quia nititur causis et rationibus naturalis: FIDELIS autem potest negare mundi aeternitatem, quia nititur causas supernaturalibus; quod creatio non est possibilis, quamvis contrarium sit tenendum secundum fidem; quod non contingit corpus corruptum redire unum numero, nec idem numero resurget; quod resurrectio futura no debet credi a philosopho, quia impossibilis est investigari per rationem. Error, quia philosophus debet captivare intellectum in obsequium fidei. [Que Dios no puede hacer almas que sean muchas en número. Que Dios nunca creó más inteligencias de las que crea al presente. Si no existiesen los sentidos, quizá el entendimiento no distinguiría a Sócrates de Platón, aunque distinguiría un hombre de un asno. Que la*

<sup>208</sup> Du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. III, pág. 398.

<sup>209</sup> Puede verse la lista completa en du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, III, 433; en la *Bibliotheca Maximorum Patrum*, XXV, 351; en Argentré, *Collectio iudiciorum*, I, 177, y en la continuación de las Sentencias de Pedro Lombardo.



inteligencia, espíritu o alma separada no está en ninguna parte. Como las inteligencias no tienen materia, Dios no podría hacer muchas de una misma especie. Que en número el intelecto de todos es uno solo, aunque estuviese completamente separado de este cuerpo si bien no de todo cuerpo. Que los movimientos del cielo existen a causa del alma intelectiva. El alma separada no es alterable SEGÚN LA FILOSOFÍA, aunque se altere SEGÚN LA FE. Que la ciencia del maestro y del discípulo es una en número. Que el intelecto agente no es una forma del cuerpo humano. Que es inconveniente afirmar que unos entendimientos sean superiores a otros porque, como esa diversidad no podría provenir de los cuerpos, es preciso que provenga de las inteligencias. Error, puesto que así el alma de Cristo no sería superior al alma de Judas. Que no hubo un primer hombre ni habrá un último. — Que el mundo es eterno. Que es imposible resolver los razonamientos de los filósofos sobre la eternidad del mundo. Que el filósofo NATURAL debe negar sencillamente la novedad del mundo, porque se apoya en causas y razones naturales; pero el filósofo FIEL puede negar la eternidad del mundo, porque se apoya en causas sobrenaturales. — Que la creación no es posible aunque haya de pensarse lo contrario conforme a la fe. — Que los cuerpos celestes se mueven por un principio extrínseco que es el alma. — Que no sucede que un cuerpo corrompido vuelva a ser uno en número ni que resucitará uno mismo en número. — Que un filósofo no debe creer en la resurrección futura porque es imposible investigarla por medio de la razón. Error, porque el filósofo debe esclavizar el entendimiento en obsequio de la fe.]

Pero he aquí proposiciones más extrañas todavía: «QUOD SERMONES THEOLOGIS SUNT FUNDATI IN FABULIS; quod nihil plus scitur propter scire theologiam; quod fabulae et falsa sunt in lege christiana, SICUT ET IN ALIIS; quod lex christiana impedit addiscere; quod sapientes mundi sunt philosophi tantum; quod non est excellentior status quam vacare philosophiae; quod non est curandum de fide, si dicatur esse aliquid haereticum.» [QUE LOS SERMONES TEOLÓGICOS ESTÁN FUNDADOS EN FÁBULAS. — Que no se sabe nada más porque se sepa teología. — Que hay fábulas y falsedades en la religión cristiana, así como en las demás. — Que la religión cristiana impide el aprender. — Que los sabios del mundo son solamente los filósofos. — Que no hay estado más excelente que dedicarse a la filosofía. — Que no hay que preocuparse de la fe, si se dice que hay algo herético.] Como se ve, habíase dado un paso inmenso desde 1259 y desde Santo Tomás. Ya no se trata de una interpretación más o menos atrevida del pensamiento del filósofo; es la fe misma la que se trata abiertamente de fábula; la religión cristiana es una religión como las otras, mezclada de fábulas, como las otras. La gran táctica del averroísmo paduano, la oposición del orden filosófico y del orden teológico, se desenvuelve con sus falsas



apariencias de respeto. «Pretenden — dice el Sínodo — que hay cosas verdaderas, según la filosofía, aunque no lo sean, según la fe, como si hubiese dos verdades contrarias, y como si, en oposición con la verdad de la escritura, la verdad pudiera encontrarse en los libros de los paganos condenados, de quienes está escrito: «Yo confundiré la sabiduría de los sabios.» Juan XXI, en una bula dirigida a Tempier, le ordena hacer buscar y castigar a los partidarios de tan peligrosas opiniones. Parece, sin embargo, que se estuvo lejos de sofocar el error, porque de 1310 a 1312, vemos a Raimundo Lulio revolviéndose en París contra los averroístas, y sobre todo contra el principio que servía de garantía a todas sus audacias. Queriendo Petrarca<sup>210</sup> designar los lugares en que el peripatetismo averroísta estaba más en boga, designa en primer término *contentiosa Pariseos ac strepidulus Straminum vicus*. [La disputadora París y el ruidosillo barrio de la paja (juego de palabras con Fouarre).]

Sin duda, no cabe suponer que doctrinas tan atrevidas fuesen las de toda la Universidad de París. Las proposiciones: *Quod nihil plus scitur propter scire theologiam; quod lex christiana impedit addiscere; quod sapientes mundi sunt philosophi tantum*, [Que no se sabe nada más porque se sepa teología; que la religión cristiana impide aprender; que los sabios del mundo son solamente los filósofos.] atestiguan evidentemente una reacción del espíritu laico contra los teólogos. Véome, pues, conducido a creer que los averroístas de París eran más bien maestros en artes que maestros en divinidad. La Sorbona, en general, era tomista. Godofredo des Fontaines, uno de los doctores más considerados de la Universidad de París, rechaza expresamente la teoría averroísta sobre la individualidad, y lleva más lejos que Santo Tomás mismo la oposición contra el realismo de la escuela franciscana.<sup>211</sup> Es muy difícil, en medio de las querellas que desgarraban en esta época el mundo filosófico, percibir exactamente el matiz de los diferentes partidos. Este mismo matiz, ¿se hallaba bien determinado? ¿No se trata acaso de los días de caos en que las palabras pierden su significación primitiva, en que los amigos y los enemigos parecen darse la mano? Cuando de aquí a algunos siglos se escriba la historia de las querellas del siglo XIX, ¿será fácil distribuir los papeles y delimitar exactamente las fracciones diversas de los diversos campos? La segunda mitad del siglo XIII fue para la Universidad de París una época análoga.<sup>212</sup> Los mendicantes, fuertes con

<sup>210</sup> *De sui ipsius et multorum ignorantia*. [Acerca de su propia ignorancia y de la de muchos.] *Opera*, t. II, pág. 1051, ed. Henric-Petri.

<sup>211</sup> Hauréau, *De la Philosophie Scholastique*, t. II, pág. 290 y sigs.

<sup>212</sup> Para comprender el alcance real de estos debates, léanse los sabios artículos de Leclerc sobre Siger de Brabante, Guillermo de Saint Amour y Gerardo de Abbeville, y de Lajard sobre Godofredo des Fontaines, en el tomo XXI de la *Histoire Littéraire de la France*.



el apoyo de Roma (en seis o siete años habían obtenido hasta cuarenta bulas de Alejandro IV) y el favor de un rey que su reconocimiento ha llevado tan alto, reclamaban a grandes gritos la libertad para reinar solos. Su esfuerzo perpetuo en esta lucha tendía a hacer pasar a la Universidad por heterodoxa. Toda su actividad no era en este momento más que una crepitación de condenaciones sobre toda la superficie del mundo escolástico. El averroísmo pudo ser un arma poderosa en este debate

entre la gente de Santo Domingo  
y los que enseñaban lógica,<sup>213</sup>

pudo servir, como tantas palabras elásticas, tan temibles entre las manos de la calumnia, para hacer sospechosos a quienes se quería perder. Hemos visto que Guillermo de Tocco y Pedro de Prusia casi asocian el valeroso Guillermo de Saint Amour, el *Malleus mendicantium*, [*Martillo de los mendicantes*.] a Averroes entre los herejes aplastados por Santo Tomás y Alberto. Simón de Tournai no expió menos cruelmente el crimen de haber defendido a la Universidad. Los mendicantes saciaron su odio sobre su desgracia. Según Mateo París, se volvió mudo e idiota, y sólo al cabo de muchos años, cuando la cólera de Dios se apaciguó, pudo aprender de su hijo, niño todavía, a balbucir el *Pater* y el *Credo*. El relato de Tomás de Cantimpré es más terrible todavía: en plena cátedra, en el momento en que Simón acababa de pronunciar la blasfemia de los *Tres impostores*, sus ojos se extraviaron, y empezó a rugir como un toro, cayendo en un acceso de epilepsia; desde entonces olvidó toda su ciencia y vivió como un animal, no sabiendo pronunciar otro nombre que el de su concubina.<sup>214</sup> He aquí cómo se vengaban los mendicantes. Acaso cualquier accidente natural dio ocasión a estas terribles historias, con que se espantaba la imaginación de los escolares. Gerardo de Abbeville murió paralítico y leproso. Siger, a quien Dante vió en la eterna luz al lado de los doctores más venerados, ¿cómo ha quedado en la tradición? Como un *infiel*, un blasfemo, un impío convertido por una visión del infierno y que acabó por tomar el hábito de fraile, otra manera de vengarse que tenían los hermanos.<sup>215</sup> Todos sus enemigos se convertían a la orden o morían con los signos precursores de la condenación.

<sup>213</sup> Entre la gent saint Dominique  
Et cels qui lisent de logique,

<sup>214</sup> Argentré, *Collectio iudiciorum*, I, 125-126.

<sup>215</sup> *Histoire Littéraire de la France*, t. XXI, pág. 112.



## § XIII

Las condenaciones de 1277 nos muestran ya a las proposiciones averroístas asociadas a la incredulidad, y esta incredulidad es manifiestamente relacionada por Esteban Tempier al estudio de la filosofía árabe.<sup>216</sup> Tocamos los tiempos en que Averroes no es, a los ojos de la mayoría, más que el autor de una espantable blasfemia, y en que todas sus obras van a resumirse en la palabra de los *Tres impostores*.

El reinado de la fe parece, al primer golpe de vista, tan absoluto en la Edad Media, que se siente uno tentado a creer que durante mil años, desde la desaparición del racionalismo antiguo hasta la aparición del racionalismo moderno, no se elevó la menor protesta contra la religión establecida. Pero un estudio más atento de la historia del espíritu humano durante esta curiosa época conduce a circunscribir mucho el período de la fe absoluta. Importa, sin duda, distinguir aquí la audacia de pensamiento que, aceptando el dogma revelado, se ejerce sobre la interpretación de este dogma, del ataque contra la revelación misma. Escoto Erígena, por ejemplo, es evidentemente un especulador muy atrevido y muy poco ortodoxo. ¿Es, sin embargo, un incrédulo? No, ciertamente. San Juan Evangelista y San Pablo son para él autoridades *reveladas*. El pensamiento verdaderamente *incrédulo*, el rechazar, no tal o cual dogma, sino el fundamento de todos los dogmas, la creencia de que todas las religiones se engañan y son imposturas, no se encuentra bien caracterizada más que en el siglo XIII. Y esto es comprensible: la idea de *religión comparada* no podía nacer más que en un siglo en que se tenían algunas nociones sobre las diversas religiones del mundo. Ahora bien; la primera mitad de la Edad Media no tuvo sino ideas muy vagas sobre los cultos extraños al cristianismo y al judaísmo. Todos se confundían bajo el nombre vago de *paganismo*. En tanto que Mahom fué mirado como un ídolo, adorado en compañía de Apollin y Tervagan, no era casi posible pensar en comparar el cristianismo con supersticiones tan ridículas. No sucedió lo mismo cuando los trabajos de Pedro el Venerable y Roberto de Rétines sobre el *Corán*; las cruzadas y los libros de polémica compuestos por los dominicos, dieron una idea más exacta del islamismo. Mahoma apareció entonces como un *profeta*, fundador de un culto monoteísta, y se llegó a la conclusión de que *hay en el mundo tres religiones* fundadas sobre principios análogos y las tres

<sup>216</sup> «*Errores predictum gentilium scripturis inveniunt, quos pro dolor! ad suam imperitiam asserunt.* [Encuentran en las escrituras dichos errores de los gentiles y ¡ay dolor! se los apropian a su ignorancia.] Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, t. III, pág. 433.)



mezcladas con fábulas.<sup>217</sup> Este pensamiento es el que se tradujo en la opinión popular por la blasfemia de los *Tres impostores*.

Aquí está la idea incrédula por excelencia, la idea original del siglo XIII. Como todas las ideas nuevas, corresponde a una ampliación del conocimiento del universo y de la humanidad. Para la fe virgen de las épocas cándidas, no hay más que *una religión*. O se ignora que existen otras, o (si se conoce su existencia) estos cultos parecen tan perversos, que sus sectarios merecen apenas ser contados en la especie humana. ¡Qué golpe para la conciencias el día en que se reconoce que fuera de la religión que se profesa hay otras que se le parecen y que no están completamente desprovistas de razón! La franqueza con que la Iglesia emprendió la refutación del judaísmo y del islamismo contribuyó no menos poderosamente al progreso del espíritu de discusión. Refutar es hacer conocer. ¡Cuántas gentes no han sido iniciadas en la heterodoxia por los *Solvuntur Objecta* de los tratados de teología!<sup>218</sup> ¿No se vio al viajero florentino Ricolto de Monte Croce, el autor del *Cribatio Alcorani*, [Tamizaje del Corán.] publicar un libro *De variis religionibus*, ¿Qué no aprendieron de la refutación del Corán de Pedro el Venerable, el *Pugio fidei* [Puñal de la fe.] y el *Capistrum iudaeorum*, [Cabestro de los judíos.] de Raimundo Martini. La tolerancia, el buen sentido, el espíritu crítico de que dio muestras el dominico Brocardo en su *Itinerario de Tierra Santa*, serán siempre objeto de sorpresa.<sup>220</sup> Los viajes y las cruzadas condujeron al mismo resultado. ¿No se había visto a un Saladino, un infiel, superior en buena fe, en lealtad, en humanidad, a aquellas tropas de aventureros que representaban en Oriente la fe cristiana?<sup>221</sup>

<sup>217</sup> Guillermo de Auvernia, en el *De legibus* c. 18 (*Opera*, t. I, pág. 50) y en el *De universo* (*Opera*, t. I, pág. 682, 743, 849) habla todavía de Mahoma y del Corán con extremada ignorancia. Eymeric (*Directorium inquisitorum*, 198), por el contrario, menciona herejes que sostenían en Aragón: *Quod secta iniqui Mahometi est aeque catholica sicut fides Jesu Christi*. [Que la secta del inicuo Mahoma es tan general (catholica) como la fe de Jesucristo.] (Romae, 1578). Una miniatura que se encuentra a menudo al frente de los escritos de Lulio, le representa maltratado en Bujía por los musulmanes, a quienes provoca con estas palabras: *Quod sola christianorum religio est vera*. [Que sólo la religión cristiana es verdadera.] (Manuscrito Fondo de Saint-Germain, 619).

<sup>218</sup> El buen sentido laico comprendía bien esto. Véase en Joinville (*Recueil des Histoires des Gaules et de la France*, t. XX, pág. 198) el encantador relato de la disputa de Clugny: «Aussi vous di je, fist li roys, que nuls, se il n'est tres bon clerc, ne doit desputer aux juifs: més lomme loy (laico), quant il ot mesdire de la lay crestienne, ne doit pas deffendre la lay crestienne ne mais de l'espee, de quoi il doit donner parmi le ventre dedens, tant comme elle y peut entrer.»

<sup>219</sup> Mansi (en Fabricio, *Bibl. Med. et Inf. Lat.*, t. VI, pág. 91).

<sup>220</sup> *Histoire Littéraire de la France*, t. XXI, pág. 187.

<sup>221</sup> El cronista cristiano, continuador de Guillermo de Tiro, no oculta su predilección por Saladino, y le da la razón en toda circunstancia.



Así, el siglo XIII llegaba por todos los caminos a la idea de las religiones comparadas, es decir, a la indiferencia y al naturalismo. He aquí algo acerca de lo cual no se encuentra señal alguna en los siglos precedentes. Habían existido, ciertamente, sectarios que reivindicaban en la discusión teológica del dogma la parte de libertad a que el espíritu humano no renuncia nunca. Los herejes de Orléans, en 1022, se habían atrevido a sostener que todo lo que se cuenta de los milagros del Antiguo y del Nuevo Testamento no es más que fábula, y a negar casi todos los misterios del cristianismo.<sup>222</sup> Berenger se mostró también como algo más que un hereje; su discusión había sido casi un ataque. Gaunilon, en su *Liber pro insipiente*, [*Libro en favor del necio.*] se había aventurado a hacer la apología del insensato que dijo en su corazón: «No hay Dios.» Abelardo había insistido con una especie de complacencia en el terrible sofisma del *Sic et Non*. [*Sí y No*] La ortodoxia misma había adoptado actitudes inciertas en épocas trabajadas por la duda; Guillermo de Champeaux, Gilberto de La Porrée, Pedro Lombardo, eran auxiliares sospechosos, que no se aceptaron sino después de haberlos condenado previamente. Nada de todo esto, sin embargo, podía llamarse incredulidad. Eran disputas de teólogos, puros ejercicios de lógica; juegos muy peligrosos seguramente, porque no se irrita impunemente esta fibra delicada de la creencia, y es difícil tomar en serio el dogma que se ha manejado con esa especie de familiaridad, pero juegos que, por la confianza cándida que suponían en la dialéctica, probaban a su manera hasta qué punto la facultad de creer se conservaba todavía íntegra. En el siglo XIII, la base misma de la fe queda quebrantada. Obras que en nuestros días reprodujeran la licencia y el desprecio por las cosas santas que aparecen en Rutebeuf o en la novela del zorro, apenas serían toleradas. ¿Es a un poeta contemporáneo de San Luis a quien se cree escuchar en estos versos:

*Non dubito superos falsos adducere testes;  
Nihil audet magnum qui putat esse Deos?*<sup>223</sup>

[*No dudo en aducir a los Celestiales como falsos testigos; nada grande osa quien piensa que los dioses existen.*] ¿Cuál es el doctor que osaría actualmente, en la Sorbona, agitar los *Impossibilia* [*Imposibles.*]

<sup>222</sup> Rad. Glaber, l. III, c. 8 (Apud Dom. Bouquet, *Recueil*, t. X, pág. 35). Labbe, *Concilia*, t. XI, col. 1.115, 1.118 y sigs. Dacheri, *Spicil*, t. I, pág. 604 y sigs. (Ed. 1723).

<sup>223</sup> Geta de Vital de Blois (en la *Bibliothèque de l'Ecole de Chartres*, serie II, t. IV, pág. 500). Este dístico falta en la edición del cardenal Mai (*Classici auctores*, t. V). En una pieza de los *Carmina Burana*, del siglo XIII, leo igualmente: *Non semper utile est Diis credere*. [*No siempre es útil creer en los dioses.*] (Bibl. des liter. Vereins, Stuttgart, 1847, pág. 58).



de Siger?<sup>224</sup> ¿Y qué pensar de un siglo en que se ve a una naturaleza buena y franca, como la de Joinville,<sup>225</sup> llegar casi a hacernos la confianza de sus tentaciones de incredulidad?

Italia participaba, como Francia, de este gran quebrantamiento de las conciencias. La proximidad de la antigüedad pagana había dejado una levadura peligrosa de revuelta contra el cristianismo. Al comienzo del siglo xi, vióse a un cierto Vilgard, maestro de escuela en Rávena, declarar que todo lo que decían los antiguos poetas era verdad, y que debía creerse en ellos con preferencia a los misterios cristianos.<sup>226</sup> Desde el año 1115, ya se encuentra en Florencia una fracción de epicúreos bastante fuerte como para provocar allí sangrientos disturbios.<sup>227</sup> Los gibelinos pasaban generalmente por materialistas y gentes sin religión. Arnaldo de Brescia traducía ya en movimiento político la subversión filosófica y religiosa. Arnaldo de Vilanova pasaba por adepto de una escuela pitagórica extendida en Italia. El poema del *Descenso de San Pablo a los Infiernos* habla con terror de una sociedad secreta que había jurado la destrucción del cristianismo.<sup>228</sup> Los epicúreos, encerrados vivos en sus círculos, ocupan un círculo especial en el *Infierno*, de Dante. Calvacante dei Cavalcanti, Farinata degli Uberti,<sup>229</sup> figuran allí con Federico II, el cardenal Ubaldini y otros mil.<sup>230</sup> El mismo Guido Cavalcanti pasaba por lógico, físico, epicúreo y ateo. «Cuando las buenas gentes — dice Boccaccio — le veían abstraído y soñador por las calles de Florencia, pretendían que buscaba argumentos para probar que no hay Dios». <sup>231</sup> La Edad Media, preocupada en sus ideas de sufrimiento, no podía menos que sentirse inclinada a considerar como perversas a las gentes ricas, mundanas, que llevaban vida feliz. En efecto, los que sufren experimentan una mayor necesidad de creer, y su-

<sup>224</sup> *Hist. Litt. de la Fran.*, t. XXI, págs. 121-122.

<sup>225</sup> *Recueil des histoires des Gaules et de la France*, t. XX, pág. 197, Véase la noticia de Didot a la cabeza de su edición. (París, 1858), pág. XLVI y sigs.

<sup>226</sup> Rad. Glaber, Apud dom. Bouquet, *Recueil*, t. X, pág. 23.

<sup>227</sup> Ozanam, *Dante*, pág. 48.

<sup>228</sup> Idem, pág. 47, 345.

<sup>229</sup> «Farinata — dice Benvenuto d'Imola — era jefe de los gibelinos, y creía, como Epicuro, que el paraíso no debe buscarse más que en este mundo. Cavalcanti tenía por principio: *Unus est interitus hominis et jumentorum.*» [Una misma es la muerte del hombre y de los asnos.] (Manuscritos de la Biblioteca Imperial, Suplementos franceses, nº 4.146-47, f. 47, 48.

<sup>230</sup> *Inferno*, canto IX, y X: «*Qui cum più di mille giaccio.*» Benvenuto hace observar que la herejía de los epicúreos era con mucho la más numerosa (*e chussi poteano dire pluy de centomillia migliara*), y que a ella pertenecían generalmente hombres de buena condición (*huomini magnifici*), L. c. f. 46, 47, 50.

<sup>231</sup> Balbo, *Vita di Dante* (Torino, 1839), pág. 92.



ponen fácilmente que los dichosos del siglo no se preocupan lo suficiente por la otra vida. Las herejías siempre renacientes de la Lombardía en el siglo XIII, aquellos cátaros que no cesaban de hacerse quemar, representaban por su parte, sin que quede lugar a duda, una protesta contra el reinado absoluto de la Iglesia y una aspiración hacia la libertad de conciencia.

#### § XIV

Mas ¿cómo estas tendencias heterodoxas, que minaron toda Europa en el siglo XIII, llegaron a asociarse al arabismo y encubrirse bajo el nombre de Averroes? La explicación de esto hay que buscarla en la corte de los Hohenstaufen.

La predilección de Federico II por los árabes, que tan acervamente le fue reprochada por sus enemigos, venía del fondo mismo de sus opiniones y de su carácter. La idea dominante de este grande hombre fue la *civilización* en el sentido más moderno de esta palabra, es decir, como el desenvolvimiento noble y liberal de la naturaleza humana, en oposición con este gusto por la abyección y la fealdad que había seducido a la Edad Media; la rehabilitación, en una palabra, de todo lo que el cristianismo había vilipendiado demasiado absolutamente con el nombre de *mundo* y de vanidades mundanas. Superior al mismo Carlomagno por la elevación con que comprendió este ideal, vino a chocar contra un obstáculo invencible: las instituciones religiosas de su siglo. Nunca se comprenderá toda la cólera que entró en el corazón de este hombre, cuando desde su palacio de Capua, rodeado de las maravillas que había creado, veía su obra detenida a algunas leguas de allí por un obispo y algunos frailes mendicantes. Ahora bien; los árabes, que Federico contaba en gran número entre sus súbditos de las dos Sicilias, respondían mejor a sus intenciones. Podía decir, como Felipe Augusto: «¡Feliz Saladino, que no tiene Papa!» No veía la enorme laguna que lleva en su seno la civilización musulmana; su pasión y algunos malos instintos le cerraban los ojos sobre el destino fatal que desde entonces condenaba a todos los Estados musulmanes a perecer, por falta de contrapeso, bajo la coacción del despotismo materialista. Su insaciable curiosidad, su espíritu analítico, sus conocimientos verdaderamente sorprendentes, debían aproximarle a esta raza ingeniosa, que representaba a sus ojos la libertad de pensar, la ciencia racional. Gustábanle las ciudades árabes de Lucera, de Foggia, con sus mezquitas, sus escuelas, sus bazares y hasta sus serrallos. Fue seguramente un espectáculo extraño el de esta cruzada, donde se vio reinar la unión más cordial entre el emperador y el jefe de los infieles, con gran sorpresa de sus ejércitos fanáticos. El escándalo llegó a su colmo con ocasión de la visita de Federico



a Jerusalem. No asomó por este lugar, el más santo de la cristiandad, sino para burlarse francamente del cristianismo; el sirviente de la mezquita de Omar que le acompañaba, cuenta los chistes con los cuales este extraño peregrino señaló su visita a los Santos Lugares. Discutía de matemáticas y de filosofía con los sabios musulmanes, y enviaba al sultán problemas muy difíciles sobre estas diferentes ciencias; el sultán, por su parte, envió de regalo al emperador una esfera artificial que representaba los movimientos de los cielos y de sus planetas.<sup>232</sup> ¡Cómo han cambiado los tiempos! He aquí al jefe temporal de la cristiandad y al jefe de los infieles entendiéndose en la gran comunidad del espíritu humano y que pasan el tiempo en enviarse problemas de geometría, veinte años antes de que Luis IX soñase con una cruzada en un siglo ya roído por la incredulidad.

La corte de Federico, y más tarde la de Manfredo, se convirtieron en un centro activo de cultura árabe y de indiferencia religiosa. El emperador sabía el árabe y había aprendido la dialéctica de un musulmán de Sicilia.<sup>233</sup> El cardenal Ubaldini, amigo de Federico, profesaba abiertamente el materialismo.<sup>234</sup> La ortodoxia de Miguel Escoto y de Pedro Vignes era muy sospechosa. Las gentes de mala ralea afluían a esta corte. Veíanse allí eunucos, un harén, astrólogos de Bagdad con largas túnicas<sup>235</sup> y judíos espléndidamente pensionados por el emperador para traducir las obras de ciencia árabe.<sup>236</sup> Todo eso se transformaba en la creencia popular, en relaciones culpables con Astarot y Belcebú:

*Amisit astrologos et magos et vates,  
Beelzebub et Astharoth, PROPRIOS PENATES,  
tenebrarum consulens per quos potestates,  
spreverat Ecclesiam et mundi magnates;*

[Perdió los astrólogos, magos y adivinos, Belcebú y Astarot, sus PROPIOS PENATES; consultando por medio de ellos a las potestades de la tiniebla, había despreciado a la Iglesia y a los grandes del mundo.] dice el poeta güelfo que celebra la victoria de Parma en 1248.<sup>237</sup>

<sup>232</sup> *Bibliothèque des Croisades*, crónicas árabes por Reinaud, pág. 426, 431 y siguientes. De Raumer, *Geschichte der Hohenstaufen*, t. III, lib. VII, quinta y sexta parte.

<sup>233</sup> Amari, *Journal asiatique*, febrero y marzo de 1853, pág. 242, y en el *Archivio de Vieusseux*, nueva serie, t. I, segunda parte, págs. 186-187.

<sup>234</sup> Benvenuto d'Imola, *Ad Infernum*, cant. X, v. 120.

<sup>235</sup> Muratori, *Scriptores rerum ital.*, t. XIV, col. 930-931. Cf. Huillard-Bréholles, *Introduction à l'histoire diplomatique de Frédéric II*, pág. CLXXX, DXIX y siguientes.

<sup>236</sup> Véase pág. 187.

<sup>237</sup> Apud Beham, *Registrum epistolarum*, pág. 128. (*Bibliothek der literarische Vereins*, Stuttgart. 1847).



Uno de los más curiosos documentos de estas relaciones de Federico con los filósofos árabes, ha sido descubierto por Amari.<sup>238</sup> Hacia el año 1240, el emperador envió a los sabios de los diversos países musulmanes una serie de cuestiones filosóficas, acerca de las cuales parece ser que no se le dejó satisfecho. Dirigióse, en su desesperación, al califa almohada Raschid, para descubrir la morada de Ibn-Sabín de Murcia, que era entonces el más célebre filósofo del Magreb y de España y hacerle cumplir su programa. El texto árabe de las cuestiones de Federico y las respuestas de Ibn-Sabín nos ha sido conservado en un manuscrito de Oxford, bajo el título de *Cuestiones sicilianas*. La eternidad del mundo, el método que conviene a la metafísica y a la teología, el valor y el número de las categorías, la naturaleza del alma: he aquí los puntos acerca de los cuales el emperador pedía luces a los infieles. Las respuestas de Ibn-Sabín tienen algo de equívoco. Las dirigía al emperador por intermedio de su gobierno, y se advierte allí en cada línea las precauciones del incrédulo obligado a disimular su verdadera opinión. En los puntos delicados pide una entrevista personal al emperador, donde le suplica que le envíe alguien a quien dará la respuesta en secreto. Algunas veces le pide que le plantee sus cuestiones de una manera más obscura y más difícil de comprender; «porque — dice — en este país, cuando se trata de tales asuntos, los espíritus son más cortantes que espadas y cinceles... Si nuestros doctores tuviesen la certidumbre de que yo hubiese respondido a cierta parte de tus cuestiones, no sé si Dios, en su bondad y su potencia, me haría o no escapar de sus manos.» Ibn-Sabín no vio jamás a Federico, y a decir verdad, el tono pedante e impertinente que se vio obligado a adoptar con él, para halagar los prejuicios de sus compatriotas, no era capaz de hacer posible su estancia en la corte del envidioso emperador. Otras cuestiones del mismo género nos han sido conservadas por el judío Judá ben-Salomón Cohen, autor de una enciclopedia filosófica. El judío respondió a ellas en árabe, viajó después por Italia y allí tradujo su enciclopedia del árabe al hebreo, siempre sostenido por la protección de Federico.<sup>239</sup> Nos ha sido conservado el nombre de otro médico árabe, Taki-eddîn, que fue recibido en Sicilia por el emperador con gran distinción.<sup>240</sup>

Estas relaciones mantenidas con los sabios musulmanes fueron sin duda el origen de la tradición que hace vivir al hijo de Averroes en

<sup>238</sup> *Journal Asiatique*, pág. 240 y sigs., febrero-marzo de 1853.

<sup>239</sup> Véanse antes pág. 187. Wolf, obra citada, I, 487; III, 321. Krafft, *Codices hebr. Vindob.*, pág. 128. De Rossi, *Codd. hebr.*, pág. II, págs. 37-38. Delitzsch, *Jesurun*, pág. 241. Steinschneider, *Catalogus Codicum Lugduni Batavorum*, pág. 53 y siguientes.

<sup>240</sup> *Journal Asiatique*, pág. 489-90, nota. Junio, 1856. Se trata aquí tal vez de Manfredo.



la corte de Federico, tradición de que se ha hecho eco Gil de Roma. El pasaje de este autor que antes hemos transcrito ha dado origen a graves equivocaciones. Se ha dicho que Gil de Roma *había visto* en la corte de Federico a dos hijos de Averroes. Naudé, Voss Bayle y los que les han copiado, han llegado a suponer que se trataba de Federico Barbarroja.<sup>241</sup> Ahora bien; Gil de Roma no hace más que reproducir una vaga tradición que no apoya con su testimonio, y esta cláusula: *qui diebus nostris obiit* [que murió en nuestros días] prueba evidentemente que se trata de Federico II. La manera poco natural del pasaje en cuestión induciría a creer que es una glosa marginal introducida en el texto. Sea lo que fuere este rumor, acogido con harta facilidad, está en contradicción manifiesta con lo que Ibn-Abi-Oceibia nos dice acerca de los hijos de Averroes. Las aficiones árabes de Federico, su amor a la ciencia, desnaturalizados por el odio de los mendicantes y por ese recelo natural que siente el pueblo hacia la ciencia racional, daban origen a los rumores más extraños, a las calumnias más peregrinas.<sup>242</sup>

## § XV

El movimiento heterodoxo de la Edad Media se divide en dos corrientes muy distintas, una de las cuales caracterizada por el *Evangelio eterno*, comprende las tendencias místicas y comunistas que, partiendo de Joaquín de Fiore, después de haber ocupado el siglo XII y el XIII, con Juan de Parma, Gerardo de San Donnino, Hubertino de Casale, Pedro de Bruys, Valdo, Dolcino, los *Hermanos del espíritu libre*, son continuadas en el siglo XIV por los místicos alemanes; y la otra, que se resume en la blasfemia de los *Tres impostores*, representa la incredulidad materialista, que proviene del estudio de los árabes y se cubre con el nombre de Averroes. Hay que confesarlo; no fue ni el azar ni un capricho de la imaginación popular lo que estableció una estrecha conexión entre esta incredulidad y la filosofía musulmana.<sup>243</sup> La posición que el islamismo ocupó primeramente en medio-

<sup>241</sup> Naudé, *Apologie*, pág. 354 (París, 1625). Bayle, *Dictionnaire critique*, artículo «Averroes», nota A.-Jourdain, obra citada, pág. 150. De Gérando, *Histoire comparée*, t. IV, pág. 462. Cf. Steinschneider, *Catalogus Codicum Lugd. Bat.*, pág. 44.

<sup>242</sup> Contábanse cosas terribles de sus experiencias: que había destripado a varias personas para estudiar el fenómeno de la digestión; que había hecho educar algunos niños en la soledad, para ver qué lenguaje hablarían primero. Estas pobres criaturas murieron, por falta de canciones que les arrullasen y les adormeciesen. Por eso sus manejos desagradaban mucho a los mendigos y al pueblo. Cf. De Raumer, obra citada, pág. 489 y siguientes.

<sup>243</sup> Cf. Lenormant, *Questions historiques*, segunda parte, 126 y sigs.



de las religiones más antiguamente establecidas era una especie de llamamiento a la comparación,<sup>244</sup> y suscitaba naturalmente la idea de que cada religión no tiene más que una verdad relativa y debe ser juzgada por los efectos morales que produce. El paralelo de las tres religiones eran abiertamente profesado en las escuelas de los *Motecallemin* de Bagdad.<sup>245</sup> Un libro como el de Schahristani, que exponía con imparcialidad el estado de las sectas religiosas y filosóficas que se reparten el mundo, reconociendo el lado bueno de cada una de ellas, sólo era posible en la Edad Media en el seno del islamismo. Es algo sorprendente la facilidad con que la comparación de las religiones se presenta al espíritu de los musulmanes. «Los cristianos — dice Aboulola — vagan aquí y allí por su camino, y los musulmanes están por completo desviados del camino; los judíos no son más que momias y los magos de Persia soñadores...» «Jesús — agrega — ha venido para abolir la ley de Moisés; siguió Mahoma, que ha introducido las cinco oraciones por día. Decidme ahora: desde que vivís en una de estas leyes, ¿disfrutáis más o menos del sol y de la luna?»<sup>246</sup> Los *sufís* profesaban la misma indiferencia: «Cuando ya no hay yo ni tú, ¿qué importan entonces la caaba del musulmán, la sinagoga del judío o el templo del cristiano?»<sup>247</sup> Por último, los historiadores árabes hablan sin mucha sorpresa de pueblos que no tienen religión alguna, o bien de hombres que, como Batu y Tamerlán, se han mantenido fuera de todos los cultos establecidos.<sup>248</sup>

La mezcla de religiones en Andalucía debía inspirar pensamientos análogos. De allí salió el deísmo de Maimónides y ese curioso libro *Khosari*, cuyo autor hace argumentar uno contra otro a los teólogos de las tres religiones: judía, cristiana y musulmana, y a un filósofo. De ahí salió también, según todas las probabilidades, el encantador cuento de los *Tres anillos*, que ha inspirado a Boccacio uno de sus más hermosos relatos y a Lessing la idea de *Natán el sabio*.<sup>249</sup> Hemos visto cómo a la pluma de Averroes acude muchas veces la atrevida expresión de *loquentes trium legum*. [los que hablan: expositores de las tres leyes.] No cabe duda de que esta expresión ha contribuido mucho

<sup>244</sup> Nada más original a este propósito que las opiniones desarrolladas por Abd-el-Kader, en el opúsculo traducido por Dugat. (París, 1858.)

<sup>245</sup> Dozy, en el *Journal Asiatique*, págs. 94-95, julio 1853.

<sup>246</sup> D'Herbelot, obra citada, palabra *Abulola* (edición Reiske).

<sup>247</sup> De Sacy, *Journal des Savants*, pág. 12, enero de 1882.

<sup>248</sup> Muchos soberanos musulmanes adoptaron una línea de conducta poco diferente. Véase a D'Herbelot, obra citada, artículo «Tholun.»

<sup>249</sup> Véase un ingenioso artículo de Nicolás en la *Correspondance Littéraire* de 5 de julio de 1857. La idea primitiva de este cuento parece de origen judío.



a la fama de incredulidad que pesó sobre él durante toda la Edad Media. «Averroes — dice Gil de Roma en su *De erroribus philosophorum* [Sobre los errores de los filósofos] — <sup>250</sup> renovó todos los errores del filósofo, pero es mucho menos excusable porque ataca más directamente nuestra fe. Independientemente de los errores del filósofo, se le acusa de haber injuriado a todas las religiones, como se ve por el libro II y XI de la *Metafísica*, donde censura la ley de los cristianos y la de los sarracenos, porque admiten la creación *ex nihilo*. Censura también las religiones al comienzo del libro III de la *Física*, y lo que es peor, nos llama a nosotros y a todos los que profesan una religión *habladores, charlatanes*, <sup>251</sup> personas desprovistas de razón. En el libro VIII de la *Física*, vuelve a censurar las religiones y llama *fantasías* a las opiniones de los teólogos, como si las concibiesen por capricho y no por raciocinio.» Dos páginas más adelante, Gil de Roma, que resume las teorías heterodoxas de Averroes, le hace decir: «*Quod nulla lex est vera, licet possit esse utilis*». [Que ninguna religión es verdadera, si bien puede ser útil]. Nicolás y Eymeric repiten las mismas acusaciones y los mismos contrasentidos. <sup>252</sup>

Como se ve, no sin alguna razón abrumó la opinión a Averroes con la frase de los *Tres impostores*. El paralelo de las religiones rara vez reviste en esta época el carácter delicado, profundo y eminentemente religioso de los *Tres anillos*. Se comparan los cultos diversos por sus supuestas imposturas y no por su común origen celeste. Este pensamiento, que persigue como una pesadilla a todo el siglo XIII, era el fruto de los estudios árabes y el resultado del espíritu de la corte de los Hohenstaufen. Brota de una manera anónima, sin que nadie se atreva a confesarse padre suyo; es como la tentación, como el Satán oculto en el fondo del corazón de este siglo. Adoptada por unos como una blasfemia, recogida por otros como calumnia, la frase de los *Tres impostores* fue en manos de las órdenes mendicantes un arma terrible, siempre en reserva para pulverizar a sus enemigos. Si se quería difamar a alguno y presentarle ante la opinión como un Judas, se aseguraba que había dicho que ha habido *Tres impostores*; y la frase quedaba como un estigma. ¡Cuántos no conocen a Voltaire sino por la frase:

<sup>250</sup> Cf. App. II, y Possevini, *Bibliotheca selecta*, t. II, l. XII, cap. XXXVI y siguientes.

<sup>251</sup> Gilles ha tomado por una injuria la expresión de *Loquentes*, por la que los traductores latinos han traducido *Motecallemín* (teólogos).

<sup>252</sup> *Hic secutus est errores Aristotelis, et cum maiori pertinacia defensavit... Vituperat legam christianorum et sectam Sarracenorum... Vituperat nos christianos asserens nos esse garrulatores et sine ratione nos moventes.* [Éste siguió los errores de Aristóteles, y los defendió con mayor obstinación... Vitupera la religión de los cristianos y la secta de los sarracenos... Nos vitupera a nosotros los cristianos, y afirma que somos charlatanes que nos movemos sin razón.] (Segunda parte, *quaest. 4<sup>a</sup>*: *Direct. Inquis.*, pág. 174 y siguientes, Roma, 1578.)



*Mintamos, mintamos siempre*, que este gran hombre ha dicho con un sentido completamente distinto del que se le atribuye! Pronto se supuso que todos los enemigos de los frailes habían pronunciado esta blasfemia.<sup>253</sup> Los adversarios de Federico no imaginaron nada mejor que hacer de este príncipe el precursor del Anticristo.<sup>254</sup> «Este rey de pestilencia — escribe Gregorio IX — asegura que el universo ha sido engañado por tres impostores (*tribus baratoribus*); que dos de ellos han muerto en la gloria, mientras que Jesús ha sido colgado en una cruz. Además, sostiene claramente y en alta voz, o mejor dicho, se atreve a mentir hasta el punto de decir que son necios todos éstos que creen que un Dios creador del mundo y omnipotente ha nacido de una virgen. Sostiene la herejía de que ningún hombre puede nacer sin el comercio del hombre y de la mujer. Añade que no se debe creer en absoluto sino lo que está probado por las leyes de las cosas y por la razón natural».<sup>255</sup> Para impresionar más la imaginación, la frase se convirtió en un libro. Averroes, Federico II, Pedro de las Viñas, Arnolfo de Villanueva, Boccacio, Poggio, Pedro Aretino, Maquiavelo, Sinforiano Champier, Pomponazzi, Cardano, Bernardino Ochino, Servet, Guillermo Postel, Campanella, Mureo, Giordano Bruno, Spinoza, Hobbes, Vanini, han sido sucesivamente los autores de este libro misterioso, que nadie ha visto (me engaño: Mersenne lo ha visto, ¡pero en árabe!), que nunca ha existido.<sup>256</sup> Muchas veces, el siglo apenas osa confesarse a sí mismo sus malos pensamientos, y trata así de cubrirlos con un nombre prestado, sobre el cual descarga después sus maldiciones, para la satisfacción de su conciencia. Cuando el rey Felipe el Hermoso quiso desacreditar a Bonifacio VIII, le atribuyó una serie de blasfemias calcadas en el tipo de materialismo incrédulo que había servido para difamar a Federico.<sup>257</sup>

El mismo procedimiento presidió a la leyenda del Averroes incrédulo. Hay tres religiones (habría dicho este impío), de las cuales

<sup>253</sup> El padre Barletta, poco escrupuloso en cuestión de cronología, supone que fué Porfirio el primero que concibió la idea de comparar a Moisés, Jesús y Mahoma. Véase *Menagiana*, t. IV, pág. 286.

<sup>254</sup> *Gaudet se nominari praeambulum Antichristi*. [Se complace en ser llamado precursor del Anticristo.] Gregorii IX Epistolae, apud Labbe, Concilii, t. XIII, col. 1.157). Cf. de Cherrier, *Histoire de la lutte des papes et des empereurs de la maison de Souabe*, II, 396 (2ª edición).

<sup>255</sup> *Ibidem*. Mathieu Paris (t. IV, pág. 499, 524, traducción Huillard-Bréholles) y Alberico de Trois-Fontaines (*Recueil des histoires des Gaules*, t. XXI, pág. 623) han repetido las mismas acusaciones. Alberico observa que el mismo Mahoma nunca había osado llamar a Moisés y a Cristo *baratores sive guillatores*.

<sup>256</sup> Véase la disertación de La Monnoie en *Menagiana*, t. IV, pág. 283-312.

<sup>257</sup> Martin, *Histoire de France*, t. IV, pág. 485.



la una es imposible, el cristianismo; la otra es una religión de niños, el judaísmo: la tercera una religión de puercos, el islamismo.<sup>258</sup> Luego, cada uno glosaba a su manera, y hacía pensar a Averroes lo que no se atrevía a decir por cuenta propia. ¿Por qué la religión cristiana es una *religión imposible*? La gran piedra de escándalo, el misterio ante el cual aún la razón amansada había exclamado siempre: «¡Alejad de mí este cáliz!», la Eucaristía, aparecía entonces a la conciencia quebrantada. Averroes había llamado a la religión cristiana una religión imposible *a causa de la Eucaristía*. Contábase que un día aquel malvado había entrado en un templo cristiano, y viendo a los fieles que se alimentaban de su Dios, «¡horror! — exclamó, — ¿hay en el mundo una secta más insensata que la de los cristianos, que comen el Dios que adoran?». <sup>259</sup> En este momento el desgraciado cesó de creer en religión alguna, y dijo, parodiando la frase de Balaam: <sup>260</sup> «¡Muera mi alma la muerte de los filósofos!» Otros hacían recorrer a Averroes todos los grados de la incredulidad. Habría comenzado por ser cristiano, después se hizo judío, más tarde musulmán, y por fin renunció a toda religión. <sup>261</sup> Entonces fue cuando escribió el libro de los *Tres impostores*. Cada uno hacía a Averroes intérprete de su duda o de su incredulidad. No creía en la Eucaristía, decían unos; no creía en el diablo, afirmaba otro; <sup>262</sup> no creía en el infierno, sostenía un tercero. Averroes se convirtió de este modo en el chivo emisario sobre quien descargaba cada cual su incredulidad, en *el perro rabioso que, dominado por un furor execrable, no cesaba de ladrar contra el Cristo y contra la fe católica*. <sup>263</sup>

¿A qué época atribuir la formación de esta singular leyenda? No se encuentra señal alguna de ella bien caracterizada, ni en Alberto ni en Santo Tomás. Por el contrario, Gil de Roma, Lulio, Duns Escoto, Eymeric y las pinturas de Orcagna, de Traini y de Gaddi, nos representan ya a Averroes como al maestro de la incredulidad. Duns-

<sup>258</sup> Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*, art. «Averroes», nota 11. Monnoye, *Menagiana*, t. IV, pág. 378. Brucker, *Historia Critica Philosophiae*, t. III, pág. 109.

<sup>259</sup> Acaso había aquí una reminiscencia de Cicerón (*De natura deorum*, l. III, cap. XVI): «*Ecquem tam amentem esse putas, qui illud quo vescatur Deum credat esse?*» [¿Piensas que existe alguien tan demente que crea que es un Dios aquello de que se alimente? (Naturaleza de los Dioses).] Federico II llamaba también a la Eucaristía *truffa ista* [esa conseja.] (Alberic de Trois-Fontaines, l. c.)

<sup>260</sup> Números, XIII, 10: *Moriatur anima mea morte iustorum*.

<sup>261</sup> Antonius Sirmundus, *De immortalitate animae* [Sobre la inmortalidad del alma], pág. 29.

<sup>262</sup> Naudé, *Apologie*, pág. 320.

<sup>263</sup> Petrarca, *Epistola sine titulo*, pág. 656: *Canem illum rabidum Averroem, qui furore actus infando contra Dominum suum Christum, contraque catholicam fidem latrat*. [Ese perro rabioso Averroes que ladra llevado de infando furor, contra su Señor Cristo y contra la fe católica.]



Escoto le llama sin cesar *ille maledictus Averroes* [aquel maldito Averroes].<sup>264</sup> El epíteto de *imposible* que Averroes, según la leyenda, aplicaba al cristianismo, se encuentra ya mencionado en Lulio como una de las blasfemias de los averroístas.<sup>265</sup> Es, pues, probable que la mayor parte de estos relatos tuviesen su origen hacia el año 1300. En el poema intitulado *Le tombel de Chartrose*, compuesto entre 1320 y 1330, se leen estos versos:

¡Hélas! comment la prophécie  
voiez en noz temps acomplie,  
quand plustost sunt les motz oïs  
du maleest Averroïs  
qui fu de toute sa puissance  
anemi de nostre créance,  
qui eslut vie et mort de beste  
quar nul ser oreilles ne preste  
a oïr sarmons de la Bible.<sup>266</sup>

Petrarca tenía indudablemente a la vista los apotegmas impíos que se atribuían al filósofo árabe, cuando habla de la intención que había tenido de refutarle, «recopilando de todos lados sus blasfemias» (*collectis undique blasphemias ejus*). Gerson no le designa más que por estas palabras: *el maldito, el ladrador rabioso, el más encarnizado enemigo de los cristianos*, y le atribuye expresamente la blasfemia sobre las tres religiones y sobre la Eucaristía.<sup>267</sup> Benvenuto d'Imola, al comentar el canto IV del *Inferno*,<sup>268</sup> se admira de que Dante haya podido colocar en un sitio honroso, sin castigo severo, a un impío como Averroes, que fue el más orgulloso de los filósofos, envolvió todas las religiones en el mismo desprecio y miró a Cristo como el menos hábil de los impostores, pues sólo consiguió hacerse crucificar.

<sup>264</sup> In IV Sententiarum, Dist. 43, quaest. 2.

<sup>265</sup> Acta Sanctorum Junii, t. V, pág. 667.

<sup>266</sup> Eugène de Beaurepaire, Mémoires de la Société des Antiquaires de Normandie, t. XX, pág. 237. Charma, Athenaeum Français de 15 de enero de 1853.

<sup>267</sup> Tractatus IX en Magnificat (Opera, t. IV, col. 401, 438): *Maledictus iste... Adversarius noster procacissimus... Cognitum est quid latrator iste demens evomuerit adversus leges omnes, quod malae sunt, Christiana vero pessima, quae Deum suum quotidie comedit. [Ese maldito... Nuestro más procaz adversario... Es sabido lo que ese ladrador demente vomitó contra todas las religiones: que son malas, pero que la cristiana es la peor porque se come a su dios todos los días.]*

<sup>268</sup> Manuscritos de la Biblioteca Imperial, 4.146 supp. fr. 25. El comentario anónimo 7.002 (B. Imp.) repite más o menos las mismas observaciones.



## § XVI

En la pintura italiana de la Edad Media es donde está retratado con más originalidad este carácter de Averroes, es decir, considerado como representante de la incredulidad. La enseñanza escolástica de los dominicos había influido de tal manera en la cultura intelectual de la época, que el arte mismo tomaba de ella sus asuntos y sus personajes. El cabildo de Santa María Novella es, bajo este aspecto, un monumento único, una *Summa* de Santo Tomás en pintura. Ambrosio Lorenzetti era a la vez honra de la escuela pictórica de Siena y sabio escolástico. La escolástica reinaba dondequiera. En el camposanto de Pisa, Buffalmaco (otros dicen Pedro de Orvieto) representa los círculos místicos de las inteligencias mundanas según el sistema de Tolomeo y del Areopagita. En Padua inspira los frescos alquímicos y astrológicos de la vasta sala de la Razón y los de Guariento en los Ermitaños, más extravagantes aún. En Siena, Tadeo Bartolo representa en el Palacio de la Señoría a los grandes filósofos de la antigüedad, Aristóteles, Catón de Utica y Curio Dentato; la filosofía ocupaba un lugar en los célebres mosaicos en claroscuro de la cúpula: Hermes Trismegisto presenta su *Pimandre* a un pagano y a un cristiano, que lo aceptan igualmente; la Virtud está sentada sobre una montaña escarpada, que escalan con grandes esfuerzos Sócrates y Crates. La escuela perugina sigue las mismas tradiciones: los filósofos de la antigüedad son los que figuran en las paredes de la admirable sala del *Cambio* de Perusa, y en el preciso momento en que la pintura renuncia a todas las costumbres de la Edad Media, Rafael resume aún todas las ideas filosóficas de su tiempo en *La Escuela de Atenas*.

El primer cuadro en que figura Averroes es *El Infierno*, de Andrés Orcagna, en el camposanto de Pisa, ejecutado durante el año 1335.<sup>269</sup> El drama de la otra vida, el juicio final y los tres estados de las almas más allá de la tumba, habían llegado a ser el resumen de todas las concepciones religiosas, filosóficas, poéticas y satíricas de la Italia de la Edad Media. Pisa, Florencia, Asís, Orvieto, Bolonia, Ferrara, Padua, tenían su infierno o su juicio final, llenos de alusiones locales y de las malicias personales del pintor. En el del camposanto, las reminiscencias de Dante son innegables. No puede decirse, con todo, que Orcagna se

<sup>269</sup> Esta singular composición se grabó en los primeros tiempos de la imprenta y sirvió tal vez de frontispicio a las más antiguas ediciones de la *Divina Comedia*, con la siguiente inscripción: *Questo è l'inferno del campo santo di Pisa*. Esta estampa es importante porque en ella se ve la obra de Orcagna tal como era antes de los retoques de Sollazzino en 1530, y se encuentra en la *Pisa Illustrata* de Alessandro da Morrona. (Tomo II, segunda edición.)



haya propuesto, como lo hizo más tarde en Santa María Novella y en Santa Croce, reproducir toda la topografía dantesca tomada como una revelación geográfica del país de ultratumba. Si la división en *bolge* recuerda la *Divina Comedia*, el detalle de las categorías infernales está lejos de corresponder a las de Alighieri.<sup>270</sup> Entre estas *bolge*, las dos que ocupan la parte superior están destinadas a los orgullosos, y los orgullosos por excelencia son los heréticos. Arrio aparece el primero, seguido de sus secuaces; luego vienen los magos y los adivinos, con Erigonas a la cabeza; luego los simoníacos. Pero la *bolgia* de la derecha parece reservada a suplicios más refinados, y los tres personajes que están allí atormentados proceden, indudablemente, de la hez de los condenados.<sup>271</sup> Es primero Mahoma, cortado en pedazos por los demonios, que devoran los trozos de sus miembros;<sup>272</sup> luego el Anticristo, desollado vivo; después un tercer personaje tendido en tierra, apretado entre los anillos de una serpiente y caracterizado por su turbante y su larga barba: es AVERROES.<sup>273</sup>

Así, pues, *Mahoma*, el *Anticristo* y *Averroes*, son los tres nombres con arreglo a los cuales Orcagna, intérprete de las ideas de su época, descarga todo el odio del descreimiento. Hay que recordar que Dante no ha visto en Mahoma más que el autor de un cisma y en el islamismo una secta aria.<sup>274</sup> Averroes representa, indudablemente, al lado del falso profeta, el incrédulo blasfemo, el que ha osado abarcar en una triple injuria la religión de Moisés, de Cristo y de Mahoma.

<sup>270</sup> Esta idea de las categorías infernales se reproduce en las representaciones figuradas de todos los pueblos. Véase el infierno ruténico reproducido por D'Agincourt, *Histoire de l'art* (Pintura: grabado CXX) y el cielo de Yama representado en una antigua pintura tibetana del Museo Borgia. (Paulino de Saint-Barthélemy, *Systema Brahmanicum*, pág. 177 y cuadro XXIII).

<sup>271</sup> Ciertas inscripciones no dejan duda alguna sobre los personajes que el pintor ha querido representar.

<sup>272</sup> Mahoma figuraba ya en los ventanales de la Santa Capilla en el siglo XIII. (Didron, *Annales archeologici*, III, 307-308.)

<sup>273</sup> P. Lasinio, *Pitture a fresco del campo santo di Pisa*, tav. XV, pág. 47. (Florencia, 1832); Rosini, *Lettere pittoriche sul Campo Santo*, págs. 50-51 (Pisa, 1810); Rosini, *Storia della pittura italiana*, t. II, pág. 80 y siguientes (Pisa, 1840); Vasari, *Vite de' pittori*, II, 127, edición Lemonnier; Ampère, *Voyage Dantesque*, pág. 219.

<sup>274</sup> *Inferno*, canto XXVIII, 11; Ozanam, *Dante*, pág. 189.

«Qui fuit hæresiarcha, potentior Arrio.»

[Que fué un heresiarca más poderoso que Arrio.]

(Poema sobre la victoria de los habitantes de Pisa: contenido en la obra de Du Meril, *Poésies populaires latines*, t. II, pág. 248, 1847) «Unde verius hæretici, quam Sarraceni nominari deberent.» [Por donde se les debiera llamar con más verdad herejes que sarracenos.] (Oliv Scholast., *Historia damiatina*; apud Eccard, *Corpus historiae medii oevi*, t. II, 1409-10). Compárese con Jacques Vitry, edición Bongars, l. III, pág. 1137.



Bien vemos que no es este en manera alguna el oficio que desempeña en la tradición de Dante. Éste, con notable tolerancia, había colocado al filósofo árabe, a quien tan vivamente había combatido, en una región de paz y de melancólico reposo, entre estos grandes hombres,

*Spiriti magni,  
che di vederli in me stesso n'esalto.*

Aquí, por el contrario, Averroes no es más que el compañero de suplicios del Anticristo. El mismo dato se reproduciría sin duda en otros infiernos de la misma época. La iglesia de San Petronio, en Bolonia, ostenta en una de sus capillas una composición atribuída a Buffalmaco y muy análoga a la del camposanto.<sup>275</sup> Mi curiosidad fue vivamente excitada cuando, al examinar este cuadro, vi que figuraba a un lado Mahoma y al otro un personaje de cuyo nombre no se conservaba más que una inicial, y esta inicial era precisamente la del nombre de Averroes. Pero habiendo mandado traer una escalera para examinar más de cerca la huella de las letras borradas, reconocí la palabra *apóstata*.<sup>276</sup>

El puesto que ocupa Averroes está también caracterizado en otro orden de composiciones, inspiradas por los dominicos: hablo de *Las disputas de Santo Tomás*, donde el Comentarista figura invariablemente entre los heresiarcas derribados a los pies del maestro escolástico. En la iglesia de Santa Catalina, en Pisa, donde brilla Santo Tomás, al lado del púlpito donde se dice que enseñó el Doctor Angélico, se encuentra el más curioso monumento de este tema tan grato a las escuelas de Pisa y de Florencia.<sup>277</sup> El cuadro de que hablamos, que ha debido ser compuesto hacia 1340,<sup>278</sup> tiene por autor a Francisco Traini, uno de

<sup>275</sup> Se ve en el Museo de Bolonia una reproducción exacta, pero muy reducida, del fresco de San Petronio, reproducción que se atribuye también a Buffalmaco.

<sup>276</sup> A su lado hay otro personaje llamado Nicolás. Es el jefe de la herejía de los nicolaitas, a quien se confundió en la Edad Media con Mahoma. Véase a Bayle, *Dictionnaire philosophique*, artículo «Mahoma», nota X.

<sup>277</sup> Rosini de Pisa ha sido el primero en realzar la importancia de este cuadro. Puede verse una reproducción muy bella en los grabados que acompañan a su *Historia de la pintura italiana* (grabado XX). *Storia della pittura italiana*, t. II, pág. 86 y sigs. Vasari lo ha descrito con extrema inexactitud (*Vite de' pittori*, t. II, pág. 137). «A los pies de Santo Tomás — dice — vense Sabelio Arrio y Averroes con sus libros destrozados.» Ha habido indudablemente en Vasari una confusión de recuerdos con el fresco de Tadeo Gaddi en la capilla de los Españoles. Da Morrona (*Pisa illustrata*, III, 106, edición 2ª), Lanzi (*Storia pittoresca dell'Italia*, tomo I, pág. 82) y Valery (*Voyages en Italie*, l. XI, cap. VII) han repetido los mismos errores. Ampère es mucho más exacto (*Voyage dantesque*, pág. 222). Véase también a Poujoulat, *Toscane et Rome*, carta IV. Passavant, *Rafael von Urbino*, III, pág. 12 (1858).

<sup>278</sup> Véanse las investigaciones de Bonaini de Pisa sobre Traini en los *Annali della università toscane*, tome I, pág. 429 y sigs. (1846).



los mejores pintores del siglo xiv. En el centro del cuadro, en medio de haces de luz, se destaca con vigorosas proporciones la cabeza de Santo Tomás, muy conforme al tipo admitido, que reprodujo más tarde Angélico de Fiésole. Vasari supone que los hermanos predicadores de Pisa hicieron traer para Traini el retrato de Santo Tomás desde la abadía de Fosa Nuova, donde había muerto en 1274. Es el buen hermano Tomás, el buey mudo de Sicilia, rumiando algún artículo de su *Summa*. En lo alto del cuadro, Dios, origen de toda luz, rodeado de serafines, esparce sus rayos sobre Moisés, los evangelistas y San Pablo, flotando en las nubes. Todos estos rayos se reflejan en la frente de Santo Tomás, que recibe además tres rayos directos de Dios. A los dos lados del cuadro, por encima de la cabeza resplandeciente del Doctor Angélico, aparecen Platón y Aristóteles. Platón tiene en la mano el *Timeo*; Aristóteles, el libro de la *Ética*, y de cada uno de estos libros sube hacia el semblante de Santo Tomás un hilillo de oro, que se confunde con las oleadas de luz divina que vienen de arriba. Santo Tomás, sentado en su silla, tiene en la mano el volumen de la Sagrada Escritura, abierto en estas palabras: *Veritatem meditabitur guttur meum et labia mea detestabuntur IMPIUM* [Mi garganta hablará verdad y mis labios detestarán al impío (Proverbios, VIII, 7)].<sup>279</sup> Sobre sus rodillas están esparcidas diversas obras, y lo mismo que la cabeza del santo servía de punto de reunión a todos los rayos luminosos que partían de Dios, de Moisés, de los evangelistas, de San Pablo, de Platón, de Aristóteles, sus voluminosos escritos sirven de punto de partida a otra serie de rayos que van a esparcirse sobre todos los doctores de la Iglesia agrupados en los dos lados a sus pies.<sup>280</sup> Un solo rayo parece extraviarse sobre un personaje aislado en la delantera del cuadro y derribado a los pies de Santo Tomás. Este personaje, este impío, a quien *detestan los labios* del doctor, es Averroes.<sup>281</sup> Allí está en la actitud de una meditación orgullosa, alzándose penosamente sobre el codo, irritado, jurando, como rebelde que es, reñido con Dios y con los hombres. Su *Gran Comentario* está al lado de él, abierto, pero vuelto del revés y como traspasado por el rayo que emana de Santo Tomás.

<sup>279</sup> Estas palabras son las primeras de la *Summa contra gentiles*.

<sup>280</sup> Aquí está el error más grave de la mayoría de los que han descrito este cuadro. Por extravagante que parezca ver a Santo Tomás iluminar a los doctores de la Iglesia, es completamente cierto que los rayos que parten de las rodillas son emitidos por el santo. Rosini se engaña por otra parte suponiendo que los rayos de Platón y de Aristóteles parten de Santo Tomás, porque los rayos de la cabeza son todos convergentes. Hay que notar también que el rayo que viene a herir el *Gran Comentario* no es un rayo iluminador, sino una acusación y una refutación. Lo demuestra el hecho de que el rayo hiere el dorso del *Gran Comentario*, mientras que todos los demás rayos parten del libro abierto de frente.

<sup>281</sup> A su lado está escrito su nombre: *Averrois*.



Tal es este cuadro que se ha conservado intacto durante cinco siglos y ha llegado hasta nosotros, y que se podría llamar el monumento más original de la pintura filosófica en la Edad Media, si el arte, la religión, la ciencia y el placer no hubiesen creado Santa María Novella, este encantador resumen de la vida florentina, con sus recuerdos poéticos, artísticos, científicos y galantes. Aquí también, entre Pampinea y Marsilio Ficino, Ginevra de' Benci y Savonarola, vamos a encontrarnos con Averroes sacrificado al triunfo de Santo Tomás. Santa María Novella es una iglesia dominica, y el más insigne monumento de la influencia que los padres predicadores ejercieron en Florencia hasta el día en que llegaron a gobernarla fra Girolamo y Domenico da Pescia. Este triunfo de la orden de Santo Domingo es lo que Tadeo Gaddi y Simón Memmi intentaron representar en la sala capitular contigua a la iglesia, conocida hoy con el nombre de *Cappellone degli Spagnuoli*.<sup>282</sup>

Alrededor de la Iglesia universal, figurada por Santa María del Fiore, Cimabue, Giotto, Arnolfo, Petrarca, Laura, la Fiammetta, convertidos en símbolos como Beatriz, representan los atributos de la Iglesia militante. A los pies del Papa está el rebaño de los fieles; dos perros, representando la orden de Santo Domingo (*Domini cani*) velan por ellos. Los lobos (los herejes) asaltan el rebaño, pero los *perros del Señor*, pintados de negro y blanco (colores de los dominicos), los devoran con ahinco. Al lado de la persecución de los herejes figura la obra más pacífica de la predicación. Aquí los herejes sometidos y vencidos se postran de rodillas y destrozan sus libros, dando señales de penitencia. Sobre de la Iglesia militante, la calma de la triunfante. El alma, representada por un niño que una mujer lleva de la mano, sube poco a poco hacia allí por medio del renunciamento. En lo alto están la gloria y las alegrías del cielo.

Memmi ha representado en este admirable fresco el triunfo teológico de Santo Domingo; Gaddi ha intentado representar el triunfo filosófico de su orden por la gran victoria de Santo Tomás. El Doctor Angélico ocupa el centro del cuadro: su estrado domina a todos los demás. A su lado se sienta una honrosa compañía: son diez personajes del Antiguo y del Nuevo Testamento, Moisés, Isaías, Salomón, el rey David, Job, los evangelistas, San Pablo. A sus pies, en una especie

<sup>282</sup> Gaddi ejecutó el fresco en que figura Averroes de 1337 a 1340, algunos años después que Orcagna hubiera representado al Comentarista en el camposanto, y acaso el año mismo en que fué pintado el cuadro de Traini de Pisa. Los frescos de Memmi y de Gaddi, en la capilla de los Españoles, han sido reproducidos por Rosini en los grabados que acompañan a su *Historia de la pintura italiana* (grabados XIII y XV). Véase el texto t. II, pág. 96 y siguientes. Vasari, *Vite de' pittori*, t. II, pág. 118. D'Agincourt, *Histoire de l'art* (Pintura), CXXII, pág. 136, de la tabla de planchas, y pág. 111 del texto. Ampère, *Voyage dantesque*, pág. 238. Valery, l. X, cap. XIII.



de proskenio, como indignos de figurar en tan noble coro, están los heréticos a quienes ha aplastado: ARRIO, SABELLO, AVERROES, sumergidos en una especie de éxtasis lúgubre, como personas descontentas de la verdad, y en las cuales la refutación no mata el orgullo. Averroes, como en el cuadro de Traini, está caracterizado por el turbante y se apoya en su *Gran Comentario*. Encima de él, Gaddi ha representado sobre dos líneas las siete ciencias profanas y las siete ciencias sagradas, con su principal representante: la Gramática y Prisco, la Retórica y Cicerón, la Dialéctica y Zenón, la Música y Tubalcaín, la Astronomía y Atlas, la Geometría y Euclides, la Aritmética y Abraham, que tiene en la mano el ábaco. Luego el Derecho civil y Justiniano, el Derecho canónico y Clemente V, la Teología práctica y Pedro Lombardo, la Teología especulativa y San Dionisio Areopagita, Boecio y la Teología demostrativa con su triángulo (representando los tres términos del silogismo), San Juan Damasceno y la Teología contemplativa, San Agustín y la Teología escolástica, teniendo en la mano el arco de la controversia.<sup>283</sup>

Tal es esta grandiosa composición, donde con arte maravilloso Gaddi ha sabido agrupar todas las ideas filosóficas de su siglo. Averroes conserva allí su puesto: representa aquí, como en todas partes, el hereje, el hombre equivocado, derribado a los pies del rigor escolástico y ortodoxo de la escuela dominica. Por lo demás, la disputa de Santo Tomás continuó durante mucho tiempo en la escuela de Pisa. Más de un siglo después de Traini y de Gaddi, en el momento en que Pisa se resarce de sus desastres, volvemos a encontrar el mismo asunto tratado por el pincel del delicado decorador del camposanto, Benozzo Gozzoli. Este cuadro, que antes estaba colocado en la cúpula de Pisa, detrás del estrado del obispo, está ahora en el Museo del Louvre.<sup>284</sup> Es evidente que Gozzoli se ha propuesto reproducir rasgos por rasgos el plan del cuadro de Traini. La disposición y los personajes son idénticos: Santo Tomás en el centro, con sus obras en las rodillas y en la mano un libro abierto, con esta terrible amenaza: « *Labia mea detestabuntur impium* »

<sup>283</sup> En un fresco recientemente descubierto en el Puy, y que representa también las *Siete artes*, la Lógica tiene en la mano un lagarto o un escorpión. En un cuadro de Angélico, tiene dos serpientes que se devoran. Compárense representaciones análogas que se ven en Palma sobre la tumba de Raimundo Lulio, y que han sido reproducidas por los bolandistas (30 de junio).

<sup>284</sup> Es el segundo cuadro a la izquierda, entrando en la gran galería, número 233. Está grabado en la obra de Rosini, plancha CCV. El cuadro está grabado en madera, a la aguada, y formaba el panel de un armario. Véase a Vasari, *Vite de' pittori*, t. IV, pág. 188. Rosini, *Storia della pittura italiana*, t. III, pág. 16. La ejecución del cuadro de París está tan apartada de la manera de Gozzoli y es tan poco digna de las fórmulas de admiración que emplea Vasari, que se siente uno inclinado a creer que el original fué sustituido por una copia.



[*mis labios detestarán al impío*];<sup>285</sup> en lo alto, Cristo, los evangelistas, Moisés, San Pablo; a los dos lados, Platón y Aristóteles; encima, el Papa y los doctores iluminados por Santo Tomás;<sup>286</sup> a sus pies, un personaje extendido a lo largo, y hojeando un voluminoso libro, sobre el cual se lee: «*Et faciens causas infinitas In primum librum Aristotelis.*» [*y haciendo causas infinitas En el primer libro de Aristóteles*].

Una tradición constante ha visto hasta ahora en el personaje que Santo Tomás parece echar fuera del cuadro a Guillermo de Saint Amour. En efecto, hemos visto que Guillermo desempeña en la leyenda de Santo Tomás un oficio paralelo al de Averroes, y como éste, es sacrificado al triunfo del doctor dominico. Es cierto, por lo demás, que el pintor ha tenido la intención de representar en la parte inferior de su cuadro la asamblea de Anagni de 1256, presidida por Alejandro IV, y donde se condenó la doctrina de la Universidad de París sobre pobreza monástica. Los personajes que en ella figuran, además del Doctor Angélico, son San Buenaventura, Juan de los Ursinos, Hugo de Saint-Cher, Alberto el Grande, Humberto de Romans.<sup>287</sup> Sin embargo, la semejanza de las pinturas de Pisa y de Florencia, de que he hablado más arriba, no permite, al parecer, dudar de que también aquí el maldito sea Averroes. En primer lugar, el personaje de Gozzoli, como el Averroes de Traini, tiene una barba espesa; lleva el turbante y botas de cordobán. El grueso volumen que tiene en las manos se parece más al *Gran Comentario* que a los libritos de Guillermo de Saint Amour. Además, es evidente que Gozzoli no ha obedecido en este cuadro a ninguna inspiración viva; se ha propuesto simplemente reproducir con algunas variantes el cuadro de Traini; ¿cómo suponer que haya modificado una tradición cuyo sentido primitivo no comprendía y que haya introducido en su obra un personaje completamente afecto a la escuela de Pisa y a quien probablemente él mismo no conocía? Por último, lo que quita toda duda es que Guillermo de Saint Amour figura en la parte inferior del cuadro, no ya

<sup>285</sup> En la otra página del libro se lee el axioma nominalista: *Multitudinis usum in rebus nominandis sequendum philosophi censerent communiter.* [Los filósofos piensan en conjunto que para nombrar las cosas hay que seguir el uso de la multitud] y a los dos lados de Santo Tomás: *Vere hic est lumen Ecclesiae. Hic adinvenit omnem viam disciplinæ.* [Verdaderamente éste es la lumbrera de la Iglesia. Este inventó todo el método de la enseñanza.] Una persona que ha visto el cuadro de Traini, después de haberse publicado la primera edición de esta obra, me asegura que presenta las mismas inscripciones que el de Gozzoli, pero casi borradas.

<sup>286</sup> Gozzoli ha renunciado a los haces de oro que en el cuadro de Traini representan la marcha de los rayos de luz y dan a su cuadro una fisonomía tan característica.

<sup>287</sup> Véase el *Catálogo de los cuadros del Louvre*, por Villot. (Escuela italiana, pág. 86).



en traje de judío oriental, sino con el porte que conviene a un doctor de la Universidad de París.<sup>288</sup>

¿Cuál ha podido ser el origen de este tema por tanto tiempo discutido en las escuelas de Pisa y de Florencia? Se ha supuesto que Gaddi no había hecho más que realizar en pintura, en Santa María Novella, las ideas que le había comunicado fra Domenico Cavalca. Por lo menos no puede dudarse, viendo a Averroes desempeñar exactamente el mismo oficio en tres pinturas ejecutadas en un mismo punto y casi el mismo año (de 1335 a 1346),<sup>289</sup> de que Orcagna, Traini y Gaddi han bebido su inspiración en un mismo manantial. Ahora bien; este manantial puede determinarse con certeza: es la leyenda de Guillermo de Tocco. Recuérdese que Guillermo, enumerando los herejes vencidos por Santo Tomás, cita en primer lugar a Averroes. Los pintores recibían de los frailes un *libretto* que les trazaba el plan de la composición, con los personajes que debían figurar en ella, y este lienzo escrito no era ordinariamente más que la reproducción de la leyenda que había circulado.<sup>290</sup> La canonización de Santo Tomás, que se efectuó en 1323, y en la cual tomó gran parte Guillermo de Tocco, había hecho que la atención se volviese vivamente hacia este lado.<sup>291</sup> No vacilo, pues, en ver en la leyenda de Guillermo el origen del papel que desempeña Averroes en las disputas de Santo Tomás. En cuanto a su puesto en el *Infierno* de Orcagna, acaso Raimundo Lulio, que en dos ocasiones residió en Pisa y que en 1307 terminó allí su *Ars brevis*,<sup>292</sup> no fue ajeno a esta concepción.

El personaje de Averroes cesó de ser familiar a los pintores italianos del siglo xvi. Sin fundamento se le ha querido ver en la *Escuela de Atenas*, de Rafael. El personaje que lleva un turbante y que se inclina para mirar la tabla de Pitágoras es un árabe; pero me parece que Rafael ha querido significar con eso que los árabes han tomado de los griegos su aritmética o su filosofía.<sup>293</sup> Rafael era demasiado ins-

<sup>288</sup> Longpérier, en el *Athenaeum français*, pág. 121, 1852, y en *L'Annuaire de la Société des Antiquités de France* para 1853, págs. 129-30. Compárese con el retrato de Guillermo de Saint Amour, tomado de una vidriera de la Sorbona y puesto al frente de sus obras. Constanza, 1620).

<sup>289</sup> Otro cuadro de Pisa, de Getto di Jacopo, uno de los últimos pintores de la escuela pisana, representa la disputa de Santo Tomás sobre el misterio de la Encarnación (Rosini, *Storia della pittura italiana*, t. II, pág. 181). Me ha sido imposible verlo y no puedo decir si figura en él Averroes.

<sup>290</sup> Véase un ejemplo de estos libretti publicado por Guignard (*Mémoires fournis aux peintres pour la tapisserie de Saint-Urbain*, Troyes, 1851).

<sup>291</sup> *Acta Sanctorum Martii*, t. I, pág. 666 y siguientes.

<sup>292</sup> *Acta Sanctorum Junii*, t. V, págs. 647-48.

<sup>293</sup> Véase Passavant, *Rafael von Urbino*, t. I, pág. 150, nota; III, 14. Trendelenburg, *Rafaels Schule von Athen* (Berlín, 1843). Platner y Bunsen, *Beschreibung der Stadt Rom.*, t. II, pág. 339. Gruyer, *Essai sur les fresques*



truído para unir a Averroes con Pitágoras más bien que con Aristóteles. En todo caso, el ciclo de ideas que Rafael ha representado en esta composición admirable no tiene nada que ver con la filosofía escolástica o averroísta. Lo que tiene en perspectiva es el triunfo de Grecia y el desarrollo del espíritu griego; Platón es para él el autor del *Timeo*; Aristóteles el de la *Ética*. Si fuese necesario indicar la escuela de la cual tomó el asunto el pintor incomparable, se sentiría uno inclinado a pensar en Marsilio Ficino.

## § XVII

Así, pues, en toda la filosofía escolástica, Averroes representa un doble personaje. Por una parte, es el Averroes que ha hecho el *Gran Comentario*, el intérprete por excelencia del Filósofo, respetado aún por los que lo combaten; por otra, es el Averroes del camposanto, el blasfemo de las religiones, el padre de los incrédulos. Puede parecer extraño a primera vista que en una época de fe absoluta, estos dos oficios no se hayan excluido uno al otro y que un mismo hombre haya podido ser a la vez el maestro clásico de las escuelas católicas y el precursor del Anticristo. Pero, como ya hemos advertido, la Edad Media encontraba muy natural pedir lecciones de filosofía a quienes su fe obligaba a condenar. La profunda separación que se establecía entre la filosofía y la revelación, dejaba creer que algunos paganos hubiesen podido sobrepasar a los cristianos en luces naturales. El historiador no debe sorprenderse al ver algunos obispos, y acaso hasta un papa, salir de la escuela de Toledo, como el arqueólogo no se sorprende cuando encuentra en los tesoros de la Edad Media ornamentos eclesiásticos hechos de tejidos árabes y cubiertos de sentencias del Corán.

En el siglo xiv sobre todo, la autoridad del *Comentario* llegó a ser absoluta e indiscutible. En el siglo xiii, Averroes persiste aún en la opinión de Avicena. Humberto de Prulli, en 1291, al enumerar los comentaristas de que se ha servido para su exposición de la *Metafísica*, lo coloca en el cuarto lugar.<sup>294</sup> Durante los siglos xiv y xv, Averroes es el *Comentarista* por excelencia, el único a quien se copia, el único a quien se cita. Petrarca le considera como el primero, como el único acaso que ha comentado las obras completas de un autor antiguo.<sup>295</sup>

de Raphaël, pág. 92. Bellori no conoce ninguna tradición a este respecto. Longhena es, según creo, quien, en su traducción italiana de la *Vie de Raphaël*, de Quatremère de Quincy, ha nombrado por vez primera a Averroes.

<sup>294</sup> *Hist. lit. de la Fran.*, t. XXI, págs. 88-89.

<sup>295</sup> *De sui ipsius et multorum ignorantia* (*Opera omnia*, t. II, pág. 1053).



Patrizzi le reputa como padre de toda la escolástica y como el único comentarista que ha conocido la Edad Media.<sup>296</sup>

Cuando Luis IX, en 1473, acomete la empresa de reformar la enseñanza filosófica, la doctrina que recomienda es *la de Aristóteles y su comentarista Averroes, reconocida desde hace mucho tiempo como sana y segura*.<sup>297</sup> En una carta fechada en Haití (octubre de 1498), Cristóbal Colón nombra a Avenruyz, según una cita de Pedro d'Ailly, como uno de los autores que le han hecho presentir la existencia del Nuevo Mundo.<sup>298</sup>

Ha podido observarse que en el siglo XIII cuesta trabajo reconocer a los averroístas. Sólo las refutaciones de la escuela dominica, los furrores de Raimundo Lulio, nos han revelado su existencia. Sería imposible designar terminantemente a uno solo de los maestros que profesaban estas doctrinas. No ocurre lo mismo en el siglo XIV. Encontramos una escuela que adopta decididamente como enseña el nombre de Averroes; este grupo filosófico, que debe considerarse como el antecedente natural de la escuela de Padua, presenta caracteres bastante delineados: sustitución del *Comentario* de Averroes a los tratados de Aristóteles como texto de lecciones; innumerables cuestiones sobre el alma y sobre la inteligencia; estilo abstracto, pedante, ininteligible.<sup>299</sup>

El carmelita Juan de Baconthorp (muerto en 1346) es el personaje más conspicuo de esta escuela. Su nombre aparece siempre acompañado del epíteto de *príncipe de los averroístas*.<sup>300</sup> Baconthorp fue

<sup>296</sup> *Discussiones peripateticae*, t. I, l. XIII, 106. (Venecia, 1571).

<sup>297</sup> *Statuimus et dicimus quod ARISTOTELIS DOCTRINA EJUSQUE COMMENTATORIS AVERROYS... aliorumque realium doctorum, quorum doctrina retroactis temporibus sana securaque comperta est, tam in sacrae theologiae quam artium facultatibus deinceps more consueto legatur, doceatur, dogmatizetur, discatur et intimetur.* [Establecemos y proclamamos que la enseñanza de Aristóteles y de su comentador Averroes... y de otros maestros reales, cuya enseñanza en tiempos anteriores ha sido hallada sana y segura tanto en la facultad de sagrada teología como en las facultades de artes, nuevamente, en la forma acostumbrada se lea, enseñe, dogmatice, aprenda e imparta.] *Ordonnance des rois de France*, t. XVII, pág. 610. Compárese con Du Boulay, obra citada, t. V, pág. 708.

<sup>298</sup> Navarrete, *Colección de viajes y descubrimientos*, t. I, pág. 261. (Madrid, 1825). Humboldt, *Histoire de la découverte du Nouveau Continent*, t. I, pág. 67, 78, 97, 98.

<sup>299</sup> Esta escuela es la que Patrizzi tenía en cuenta cuando habla así de la segunda generación de doctores escolásticos: *Ingens ab his philosophorum numerus ac successio manavit, quae in Aven Roicis hypothesibus habitavit... Inde dubitationum ac quaestionum sexcentorum millium numerus manavit.* [Manó de éstos ingente número y sucesión de filósofos que permaneció en las hipótesis de Averroes... De ahí manaron miles y miles de dudas y problemas.] (*Discussiones peripateticae*, t. I, lib. XIII, pág. 106. Venecia, 1571.)

<sup>300</sup> *Averroistarum princeps dictus.* *Bibliotheca Carmelitana*, col. 743 (Orléans, 1572). *Omnes Averrois sententias mordicus tenuit, et illius scholae suo tempore quasi princeps haberi voluit.* [Llamado príncipe de los averroístas. Man-



provincial de los carmelitas en Inglaterra y llegó a ser el *doctor* de su orden, como Santo Tomás era el de los dominicos, Duns Escoto el de los franciscanos y Gil de Roma el de los agustinos. Por él, el averroísmo llegó a ser tradicional en la escuela de los carmelitas. Vemos, en efecto, que en los primeros años del siglo XVIII, un religioso de esta orden, José Zagaglia, de Ferrara, tuvo la idea de renovar el método de Baconthorp y aplicarlo a la teología.<sup>301</sup> Baconthorp, por lo demás, no tanto trata de sostener las doctrinas heterodoxas del averroísmo como de paliar su heterodoxia. Rechaza la unidad del intelecto, pero después de haber demostrado previamente cuán poco concluyentes son los argumentos de Santo Tomás y de Hervé Nedellec contra el verdadero sentimiento de Averroes. Averroes no ha tratado de establecer como verdadera y demostrada una hipótesis que está en contradicción con sus propios principios. No ha sido por una parte más que una ficción, un ejercicio de lógica, una tesis propuesta a la discusión y susceptible de sacar a luz las otras verdades.<sup>302</sup> Las teorías averroístas de la percepción de las sustancias separadas, de las inteligencias celestes, de la influencia del cielo sobre las cosas sublunares, de la eternidad del mundo, se explican por lo general con el sentido más suavizado.<sup>303</sup> Por el gran uso que hace de Averroes y por la autoridad que le concede mucho más que por su doctrina, es por lo que Baconthorp mereció ser considerado como el representante del Averroísmo en el siglo XIV y ser adoptado como clásico en la escuela de Padua. Más adelante veremos la singular mentira que esta reputación inspiró a Vanini.

Walter Burleigh debe ser clasificado en el mismo grupo filosófico. Zimara lo cita frecuentemente como averroísta,<sup>304</sup> y en efecto, fue muy copiado en Venecia y en Padua durante el siglo XV.<sup>305</sup> Pedro Auriol y toda la fastidiosa escolástica del siglo XIV y del XV, Pedro de Tarentaise,

*tuvo con ahinco todas las opiniones de Averroes, y deseó pasar en su tiempo por el príncipe de su escuela.* (Pits, *De ill. Angl. Script.*, pág. 451); y Du Boulay, *Historia Universitatis Paris*, t. IV, pág. 995. Naudé, *Apologie des grands hommes*, pág. 496, París, 1625.

<sup>301</sup> *Memoire de Trevoux*, pág. 1661, 1713.

<sup>302</sup> *Nullus debet reputare istam opinionem esse veram, quam ipsemet opinans non reputat, nisi fictionem et solum ponit eam propter exercitium, ut veritas completius inquiratur.* [Nadie debe pensar que esta opinión es verdadera, pues él mismo, al opinarla, no la tiene sino por ficción, y sólo la establece para ejercitación, para que se inquiera más completamente la verdad.] (In II Sent. Dist., XXI, Cremona, 1618.)

<sup>303</sup> In II Sent. Dist., I. *Quaestiones quodlibeticae*, l. I, quaest. 14; l. II, quaest. 7.

<sup>304</sup> *Burleius, et alii averroistae* [Burleigh y otros averroístas] (*Solut. contr.*, f. 188).

<sup>305</sup> Véase Minciotti, *Catal. dei codd. mss. di S. Antonio di Padova*, página 97, 98, 100, 104, 107, 135.



Nicolás Bonnet, Gabriel Biel, la escuela occamista especialmente, Buridan y Marsilio de Ingken, pertenecen a la misma categoría. Las ideas ya no tienen en lo sucesivo bastante originalidad como para establecer una clasificación entre estos maestros, bastante semejantes por su fisonomía pálida y tierna.

El averroísmo no es, en cierto sentido, más que el nombre de aquella escolástica caduca de las *Quoaestiones* y los *Quodlibeta*, que se arrastra expirando penosamente de vejez y de nulidad, hasta la aparición de la filosofía moderna. La única reacción intentada fuera de Italia contra el pedantismo averroístico, es la de Juan Wessel, de Gansfort, espíritu cultivado y ya filólogo, reflejo aislado de los Petrarca, de los Marsilio Ficino, de los Policiano, de los Bembo, en medio de la Europa bárbara. Juan Wessel, como todos estos humanistas, odiaba a Averroes; trató de oponer Platón a la rutina del peripatetismo árabe y a la teoría del entendimiento único, la doctrina de San Agustín: «*Unus est magister Deus... In lumine tuo videbimus lumen.*»<sup>306</sup> [Dios es el único maestro... En tu luz veremos la luz.]

<sup>306</sup> Brucker, *Historia critica philosophiae*, t. III, págs. 859 y siguientes; t. VI, pág. 611.



### CAPÍTULO III

## EL AVERROISMO EN LA ESCUELA DE PADUA

### § I

La Universidad de Padua merece ocupar un puesto en la historia de la filosofía, no tanto por haber inaugurado una doctrina original como por haber continuado durante más tiempo que ninguna otra escuela las costumbres de la Edad Media. La filosofía de Padua, en efecto, no es otra cosa que la escolástica que se sobrevive a sí misma y que prolonga en un punto aislado su lenta decrepitud, poco más o menos lo mismo que el imperio romano reducido a Constantinopla o la dominación musulmana en España encerrada en los muros de Granada. El peripatetismo árabe, personificado en Averroes, se acantona, por decirlo así, en el Noroeste de Italia, y allí arrastra su existencia caduca en pleno siglo xvii. Cremonini, muerto en 1631, es hablando con propiedad, el último escolástico.

¿Cómo pudo ser tan vigorosa esta insípida filosofía, a pesar de las burlas de Petrarca, a pesar de los ataques de los humanistas, en el país que primero absorbió la cultura moderna? A esta pregunta hay que responder, a mi juicio, diciendo que el movimiento del Renacimiento fué un movimiento literario y no un movimiento filosófico. La Europa bárbara había encontrado en su seno el impulso de la curiosidad científica, pero no el sentimiento de la belleza de las formas. Ahora acomodaba su retórica a la escuela de los antiguos. Los representantes de este movimiento nunca se adhirieron decididamente a la filosofía. Esta enseñanza siguió por los antiguos carriles: las tradiciones pedantes y groseras de la Edad Media se perpetuaron, los espíritus delicados se alejaron de esta casa de disputas y de malos modales, donde se hablaba una jerga bárbara y donde los charlatanes actuaban de maestros. Siendo la verdad en todas las cosas extremadamente delicada y fugitiva, no compete a la dialéctica el adquirirla. En geometría, en álgebra, donde los principios son en extremo sencillos y verdaderos de una manera absoluta, puede



uno abandonarse al juego de las fórmulas y combinarlas indefinidamente, sin preocuparse de las realidades que representan. Por el contrario, en las ciencias morales y políticas, donde los principios, por su expresión insuficiente y siempre parcial, se basan a medias en lo verdadero y a medias en lo falso, los resultados del razonamiento no son legítimos sino a condición de ser contrastados a cada paso por la experiencia y el buen sentido. Como el silogismo excluye todo matiz y la verdad consiste toda en los matices (*nuances*), el silogismo es un instrumento inútil para descubrir la verdad en las ciencias morales. La penetración, la flexibilidad, la cultura múltiple del espíritu: ésa es la verdadera lógica. La forma es, en filosofía, por lo menos tan importante como el fondo; el giro dado al pensamiento es la única demostración posible, y en cierto sentido es exacto decir que los humanistas del Renacimiento, en apariencia únicamente ocupados del bien decir, eran realmente más filósofos que los averroístas de Padua.

La escuela de Padua no es en realidad la única culpable de este extraño anacronismo. No es exacto afirmar que la escolástica acabó en el siglo xv o en el xvi, ni siquiera en el xvii. ¿No se vio a una orden célebre hacer la más viva oposición a Descartes en nombre de Aristóteles, y (entiéndase bien) del Aristóteles de las escuelas, es decir, de los cuadernos que las generaciones de profesores se transmitían de mano en mano? Sería fácil demostrar que la escolástica continúa aún en nuestros días rigiendo en más de un centro de enseñanza.<sup>1</sup> Nada iguala a los ridículos contrastes que bajo este aspecto presentan los *rotuli* o programas de los siglos xvi y xvii, que aún conserva la Universidad de Padua. Al lado de la verdadera ciencia, representada por los Falopio, los Fabricio de Acquapendente, encuéntrase la teología enseñada por un dominico, *secundum viam S. Thomæ* [según el método de Santo Tomás], y por un franciscano, *secundum viam Scoti*. [Según el método de Escoto.] Cremonini anuncia a sus oyentes que expondrá el tratado de la generación y la corrupción, el tratado del cielo y del mundo,<sup>2</sup> con un sueldo de dos mil florines, mientras Galileo, con un sueldo muy inferior, explicará los elementos de Euclides.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Me han asegurado que en algunos seminarios de Lombardía, para la enseñanza filosófica se sirven aún de cuadernos de la escuela de Padua del siglo XVI.

<sup>2</sup> La división de las cátedras estaba determinada por los títulos de los tratados aristotélicos; había la cátedra del tratado del alma, la cátedra de los analíticos, la cátedra de los sofismas de Hentisbero, etc.

<sup>3</sup> Cuéntase aún en la Universidad de Padua que, después del descubrimiento de los satélites de Júpiter, Cremonini, juzgando que aquello era contrario a Aristóteles, se negó obstinadamente a mirar en lo sucesivo por el telescopio.



La escuela de Padua es una escuela de profesores. No quedan más que lecciones, y las lecciones, en esta época, aun no sabían convertirse en libros; así que esta escuela no ha dejado nada que resista la lectura o pueda ser de algún valor en el estado actual del espíritu humano. Una escuela de profesores puede prestar a la ciencia grandes servicios, pero no puede representar en su complejidad el conjunto de la naturaleza humana. La filosofía de Padua es Padua misma. Comparada con las ciudades toscanas, esta población es mediocre y falta de genio. Todas las cosas notables en ella, la *Arena*, el *Baptisterio*, la *Ragione*, el *Santo*, han sido hechas por extranjeros. ¿Qué es San Antonio, la flor de Padua, la verdadera creación paduana, comparado a Francisco de Asís, a Catalina de Siena? Sus milagros son de la más pobre intención; toda su leyenda es del peor estilo.

El movimiento intelectual de Bolonia, de Ferrara, de Venecia, está enlazado con el de Padua. Las universidades de Padua y de Bolonia no forman realmente más que una sola, al menos para la enseñanza filosófica y médica. Eran los mismos profesores, que casi todos los años emigraban de una a otra para conseguir un aumento de sueldo. Padua, por otra parte, no es más que el *barrio latino* de Venecia; todo lo que se enseñaba en Padua se imprimía en Venecia. Entiéndase, pues, que con el nombre de *escuela de Padua* se abarca aquí todo el desarrollo filosófico del Nordeste de Italia.

## § II

Fue principalmente el estudio de la medicina lo que contribuyó a establecer en Padua el reinado de los árabes. Pedro de Abano merece ser considerado, a este respecto, como el fundador del Averroísmo paduano.<sup>4</sup> El *Conciliator differentiarum philosophorum et medicorum* [*Conciliador de las diferencias de los filósofos y de los médicos*] preludia ya las tentativas de Zindra y de Tomitano por poner de acuerdo a Aristóteles y a Averroes. ¡Cosa extraña! Pedro de Abano no conoce ni el *Colliget* ni las obras médicas de Averroes: todas las citas que hace de este autor están sacadas de sus obras filosóficas. Pero por otro motivo bien mereció Pedro de Abano el nombre de averroísta: por su reputación sospechosa y su ortodoxia equívoca. El pensamiento impío del horóscopo de las religiones, después reproducido por Pomponazzi, Pico de la Mirándola, Cardano y Vanini, se enuncia por primera vez, a mi ver, en

<sup>4</sup> Tiraboschi (*Storia della letteratura italiana*, t. V, l. II, cap. II, § 3) supone que Pedro de Abano es el primer autor que ha citado a Averroes en Italia. Eso es mucho decir.



sus escritos con sorprendente osadía. «*Ex conjunctione Saturni et Iovis in principio Arietis, quod quidem circa finem 960 contingit annorum... totus mundos inferior commutatur ita quod non solum regna, sed et LEGES et prophetæ consurgunt in mundo... sicut apparuit in adventu Nabuchodonosor, Moysi, Alexandri Magni NAZAREI Machometi.*»<sup>5</sup> [De la conjunción de Saturno y de Júpiter al comienzo de Aries, lo cual sucede, por cierto, alrededor de los 960 años cabales..., todo el mundo inferior se transforma de tal modo que no sólo surgen en el mundo los reinos, sino también las religiones y los profetas... como resultó evidente en el advenimiento de Nabucodonosor, Moisés, Alejandro Magno, el Nazareno, Mahoma.] Esto se escribía en 1303. Pedro de Abano murió mientras se daba curso a su proceso; la Inquisición se vengó haciendo quemar sus huesos<sup>6</sup> y su nombre quedó en la memoria popular rodeado de maquinaciones infernales y de misteriosos temores.

Toda la medicina paduana está, en lo sucesivo, entregada al Averroísmo.<sup>7</sup> Los médicos forman en esta época, en el Norte de Italia, una clase rica, independiente, mal vista por el clero, y que parece haber tenido en religión opiniones bastante libres. Medicina, arabismo, Averroísmo, astrología,<sup>8</sup> incredulidad, llegaron a ser términos casi sinónimos. Cecco d'Ascoli es condenado en 1324, por la Inquisición de Bologna, a deshacerse de todos sus libros de astrología y asistir todos los domingos al sermón de los dominicos, porque había hablado contra la fe;<sup>9</sup> más tarde lo queman, y Orcagna le coloca en uno de sus *Infierros*.<sup>10</sup> El giro positivo e inclinado al materialismo que domina en la Italia del Norte se descubre; los espíritus fuertes (*esprits forts*) se multiplican, y aquí, como en todas partes, tratan de escudarse con el

<sup>5</sup> *Concil. Controv.*, f. 15 (Venecia, 1565).

<sup>6</sup> Sin embargo, se ve en los Ermitaños su lápida sepulcral, con esta inscripción: *Petri Aponi cineres*. [Cenizas de Pedro Apono.] *Obiit anno 1315, actatis 66*.

<sup>7</sup> *Nec aliter medico philosophandum putabant quam Averrois et Avicennae doctrina*. [Pensaban que un médico no debía filosofar sino por la doctrina de Averroes y de Avicena.] Facciolatti, *Fasti Gymnasii Patavini*, primera parte, página XLIX. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. V, lib. II, cap. II, § 2 y siguientes.

<sup>8</sup> La astrología tenía muchas raíces en el espíritu árabe. Sin embargo, en aquella época se creía que Averroes había combatido las pretensiones de esta ciencia imaginaria. *Dicam ergo cum Averroe: Astrologia nostri temporis nulla est. Sed statim dicit astrologus (scilicet, Petrus Aponus): Averroes non scivit astrologiam; sed astra non mentiuntur*. [Diré, pues, con Averroes: La astrología de nuestro tiempo no tiene ningún valor. Pero en seguida dice el astrólogo (o sea Pedro Apono): Averroes no supo astrología; los astros, empero, no mienten...] Benvenuto d'Imola, *Ad Inf.*, canto XX, apud Muratori, *Antiq.*, t. III, col. 947.

<sup>9</sup> Véase Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. V, l. II, cap. II, § 15.

<sup>10</sup> Vasari, *Vite de pittori*, II, 129 (Edición Lemonnier).



nombre de Averroes. Pero las formas algo rígidas del peripatetismo y la barbarie de la escuela árabe, hicieron incurrir a los averroístas en un orgullo pedante que no podía menos que desagradar a los espíritus más cultos de Toscana. El delicado instinto de Petrarca percibió este matiz con admirable finura: la antipatía hacia el Averroísmo médico es uno de los rasgos característicos de su vida y uno de los caprichos más agradables de esta inteligencia encantadora.

### § III

Petrarca merece ser llamado el primer hombre moderno, en el sentido de que introdujo entre los latinos el sentimiento delicado de la cultura antigua, origen de nuestra civilización. La Edad Media, en ocasiones, había tratado de reanudar el hilo roto y volver a la tradición clásica. Pero la Edad Media, a pesar de su admiración por la Antigüedad, nunca la comprendió en lo que tiene de vivo y fecundo. Petrarca, por el contrario, fue verdaderamente un antiguo. Él fue el primero que halló el secreto de esta manera noble, generosa y liberal de comprender la vida, que había desaparecido del mundo desde el triunfo de la barbarie. Petrarca debía detestar, por consiguiente, la Edad Media y todo lo que a ella se refiriese. Ahora bien; la ciencia árabe le parecía un resto de la pedantería de esta época. Mientras los manantiales primitivos de la ciencia antigua habían sido cerrados por el Occidente, los árabes habían prestado indiscutibles servicios. Pero en presencia de la antigüedad misma, estos intérpretes infieles no eran más que un estorbo. La manía ridícula de sus discípulos provocó en la naturaleza delicada e irritable de Petrarca un violento acceso de humor.<sup>11</sup>

Esta aversión se repite a cada página de sus escritos. Petrarca no quiere siquiera ser curado por los consejos de la medicina árabe ni por remedios que lleven nombres árabes.<sup>12</sup> «Te suplico por Dios — dice a su amigo Juan Dondi<sup>13</sup> — que en todo lo que me atañe no tengas en cuenta para nada a los árabes, como si no existiesen. Odio toda esa raza. Sé que la Grecia ha producido hombres doctos y elocuentes: filósofos, poetas, oradores, matemáticos, todos han venido de allí: allí han nacido también los padres de la medicina. Pero ¡los médicos árabes!... Debes saber lo

<sup>11</sup> Henschel ha emitido opiniones muy análogas a las que siguen en el *Allgemeine Monatschrift* de Kiel, agosto, 1853.

<sup>12</sup> *Contra medicum quemdam invectiva* [Invectiva contra cierto médico], t. II, págs. 1093, 1097, *Rer. sen.*, XXII, pág. 907 (Edit. Henricpetri, 1554).

<sup>13</sup> *Senil.*, XII, ep. 2 (t. II, pág. 904). «*Seclusis Arabum mendaciis...*» [Excluidas las mentiras de los árabes.] (*Contra medicum quemdam invectiva*, página 905).



que son. Por mi parte, conozco a sus poetas; no puede imaginarse nada más muelle, más enervante, más obsceno...<sup>14</sup> Apenas me harán creer que puede venir algo bueno de los árabes.<sup>15</sup> Y vosotros, sin embargo, hombres doctos, por no sé qué debilidad, les colmáis de elogios inmerecidos; hasta tal punto que he oído decir a un médico, con el asentimiento de sus colegas, que si encontrase un moderno igual a Hipócrates, le permitiría escribir con tal de que los árabes no hubiesen escrito; frase que no diré abrasó mi corazón como una ortiga, sino que la traspasó como un estilete, y hubiera bastado para hacerme arrojar al fuego todos mis libros. ¡Cómo! Cicerón ha podido ser orador después de Demóstenes; Virgilio, poeta después de Homero; Tito Livio y Salustio, historiadores después de Heródoto y Tucídides; ¡y después de los árabes no ha de permitirse escribir!... Muchas veces habremos igualado y algunas superado a los griegos, y por consiguiente a todas las naciones, ¡excepto a los árabes, decís vosotros! ¡Oh locura! ¡Oh vértigo! ¡Oh genio de Italia, aletargado o extinto!»<sup>16</sup>

El odio de Petrarca contra los astrólogos y los médicos<sup>17</sup> provenía de que unos y otros representaban a sus ojos el espíritu árabe, el materialismo fatalista e incrédulo. Parece ser además que en todo tiempo la medicina ha tenido el privilegio de excitar contra sí a los humanistas y a cierta clase de espíritus honrados. El odio a los médicos llegó a ser casi una idea fija en Petrarca durante sus últimos años. Había tenido algunas reyertas en Avignón con los médicos del Papa, que aparentaban desdeñar a los poetas, como personas inútiles y sin profesión.<sup>18</sup> A este propósito compuso sus cuatro libros de *Invectivas contra un médico*,

<sup>14</sup> ¿Cómo ha podido conocer Petrarca la poesía árabe, de que la Edad Media no tuvo la menor noción? — Nota del Traductor.

<sup>15</sup> *Unum, antequam desinam, te obsecro, ut ab omni consilio, mearum rerum tui isti Arabes arceantur atque exulent: odi genus universum... Vix mihi pedsuadebitur ab Arabia posse aliquid boni esse. [Una sola cosa te pido antes de acabar: que de toda decisión sobre mis asuntos queden apartados y desterrados esos árabes tuyos: odio a la raza entera... Apenas se me persuadirá que de Arabia pueda llegar algo bueno.]* (Obra citada, t. II, pág. 913).

<sup>16</sup> ...*Arabiculis, ut vos velle videmini, duntaxat exceptis! O infamis exceptio! O vertigo rerum admirabilis! O Italica vel sopita ingenia vel extinta!... [Excepto por lo menos vuestros queridos árabes, según decidís manifiestamente! ¡Oh infame excepción! ¡Oh increíble vértigo! ¡Oh ingenios italianos, adormecidos o extinguidos!]* (*Ibidem.*)

<sup>17</sup> Véase a Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. V, l. II, cap. III, § I y sigs. Sprengel, *Histoire de la médecine*, t. II, págs. 477-78. El P. Juan Andrés, *Dell'origine*, etcétera, t. I, pág. 153 (Parma, 1782), y una disertación sobre Petrarca, considerado como crítico de la medicina de su tiempo, en el *Janus*, diario de la historia de la medicina publicado en Breslau por Henschel, t. I, pág. 183 y siguientes (1846).

<sup>18</sup> *Senilia*, l. XII, ep. 1 y 2 (t. II, págs. 900, 908, 914). *Ibidem*, lib. XV, ep. 3 (pág. 951 y siguientes).



voluminosa declamación en que ha recogido todas las censuras imaginables contra el arte de curar, para llegar a la conclusión de que no hay en el mundo un médico en quien se pueda uno fiar.<sup>19</sup> En una carta Boccacio<sup>20</sup> describe con malicia el charlatanismo y la vanidad de los médicos de su época, que se presentan en público magníficamente vestidos, montados en brillantes corceles, con espuelas de oro y aire de autoridad, y los dedos resplandecientes de sortijas y piedras preciosas.<sup>21</sup> «Poco falta — dijo — para que no se arroguen los honores del triunfo; y en efecto, lo merecen, porque no hay nadie entre ellos que no haya matado al menos cinco mil hombres, número exigido para tener derecho a estos honores.» En otra carta, dirigida a Pandolfo Malatesta, cuenta o acaso inventa en apoyo de su tesis las anécdotas más graciosas.<sup>22</sup> Parece además que los espíritus cultos de Padua le estuvieron reconocidos por esta campaña contra la pedantería de los médicos, puesto que mucho tiempo después se ve a un paduano proponer elevarle a sus expensas una estatua en el *Prato della Valle*, a condición de que se le permita escribir en ella:

«Francisco Petrarchæ  
Medicorum hosti infensissimo.»

[A Francisco Petrarca, acérrimo enemigo de los médicos.]

La antipatía de Petrarca por todo lo que trascendiese a charlatanismo, le hizo desconocer los servicios que la escuela médica, a pesar de sus ridiculeces, prestaba al espíritu humano, fundando la ciencia laica y racional. Siempre que Italia ha querido reaccionar contra la superstición popular, ha incurrido en una especie de materialismo áspero, rígido, exclusivo. Averroes y los árabes no eran en esta época para los libre-pensadores del Norte de Italia más que un santo y seña. No podía aspirarse al título de filósofo, a menos de jurar por Averroes. Petrarca mismo nos cuenta a este propósito aventuras curiosas.<sup>23</sup> Recibió un día en su biblioteca, en Venecia, la visita de uno de esos averroístas, que,

<sup>19</sup> *De medicis non modo nil sperandum, sed valde etiam metuendum.* [No sólo no hay nada que esperar de los médicos, sino aún hay mucho que temer.] (*Opera omnia*, t. II, pág. 801.)

<sup>20</sup> *Senil.*, lib. V, ep. 4 (*Ibidem*, t. II, pág. 796 y siguientes).

<sup>21</sup> Los tratados de medicina en la edad Media no tienen escrúpulo en aconsejar al médico los medios del charlatanismo más impudente para hacerse valer. Véase a Henschel, *Janus*, t. I, pág. 307 y sigs. Daremberg, *Voyage médico-littéraire en Angleterre*, pág. 14.

<sup>22</sup> *Senil.*, l. XIII, ep. 8. *Ibid.*, l. XIV, ep. 16; l. XII, ep. 1 y 2; l. III, ep. 4.

<sup>23</sup> *Senil.*, lib. V, ep. 3 (tomo II, pág. 796). Véase Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. V, pág. 190 y siguiente (Edición de Módena).



según la costumbre de los modernos filósofos, creen no haber hecho nada si no ladran contra Cristo y su doctrina sobrenatural. Habiendo osado Petrarca en la conversación citar una frase de San Pablo, este hombre frunció el ceño con desdén.<sup>24</sup> «Guarda para ti — le dijo — los doctores de esa clase. Por mi parte, tengo mi maestro y sé en quién creo.»<sup>25</sup> Petrarca intentó defender al apóstol. El averroísta se echó a reír: «Vamos — dijo, — sigue siendo buen cristiano: por mi parte, no creo una palabra de todas esas fábulas. Tu Pablo, tu Agustín y todos esos de que tú haces tanto caso, no eran más que charlatanes. ¡Ah, si fueses capaz de leer a Averroes!... ¡Verías cuán superior es a todos esos necios!...»<sup>26</sup> Petrarca se esforzó mucho por resistir la cólera; cogió al averroísta por el manto, rogándole que no volviese por allí. Otra vez, habiéndose permitido Petrarca citar a San Agustín ante uno de esos hombres: «¡Qué lástima — replicó éste — que un genio tan grande se haya dejado engañar por fábulas tan pueriles!»<sup>27</sup> Pero tengo en ti más esperanza y un día serás, sin duda, de los nuestros.»

Parece ser, en efecto, que durante algún tiempo Petrarca estuvo expuesto a las atracciones de los averroístas.<sup>28</sup> Su tratado *De sui ipsius et multorum ignorantia*<sup>29</sup> no es más que el relato de las conversaciones que tuvo en Venecia con cuatro averroístas amigos suyos, que pusieron todo su empeño en atraerle a su partido. Petrarca refiere primero las tentativas que con él hacían ya individualmente, ya reunidos, y el despecho que sentían al verle tomar en serio su religión y citar a Moisés y a San Pablo como autoridades. Finalmente, celebraron consejo, para saber si no era perder el tiempo tratar de convertirle, y resumieron al

<sup>24</sup> *Ille spumans rabie et contemptus supercilio frontem turpans: Tuos inquit) et Ecclesiae doctorculos tibi habe...* [Él, espumillando de rabia, y afeando la frente con el ceño del desprecio dijo: «Guárdate para ti esos doctorcitos tuyos y de la Iglesia...».]

<sup>25</sup> Estas palabras, citadas por irrisión de la ep. 2 a Timoteo (I, 12) se aplicaban a Averroes.

<sup>26</sup> *Ad hoc ille nauseabundus risit: «Et tu (inquit) esto Christianus bonus; ego horum omnium nihil credo. Et Paulus et Augustinus tuus, hique omnes alii, quos praedicas, loquacissimi homines fuere. Utinam tu Averroim pati posses, ut videres quanto ille tuis his nugatoribus maior sit!» Exarsi, fateor, et vix manum ab illo impuro et blasphemio ore continui...* [A esto se echó a reír aquel trastornado. «Y tú — dijo — sé buen cristiano: yo no creo nada de todo eso. Tu San Pablo, tu San Agustín y todos los de más que predicas, fueron unos insignes charlatanes. ¡Ojalá pudieses tolerar a Averroes, para que vieses cuanto más grande es que esos charlatanes suyos!» Me encendí de ira, lo confieso y apenas contuve las manos de esa boca impura y blasfema.]

<sup>27</sup> *Ibidem*, tomo II, pág. 1055.

<sup>28</sup> *Neque illis ignota est bibliotheca nostra, quam toties me tentantes ingressi sunt.* [No desconocen ellos nuestra biblioteca, en la que tantas veces entraron para tentarme.] (*Ibidem*, t. II, pág. 1054.)

<sup>29</sup> *Opera omnia*, tomo II, pág. 1035 y siguientes.



fin llamándole hombre inculto: *Brevem diffinitivam hanc tulere sententiam scilicet me sine litteris virum bonum.*» [Dictaron esta breve sentencia definitiva, a saber, que yo era un hombre de bien, sin cultura.] Un manuscrito de la biblioteca de San Juan y San Pablo nos ha suministrado los nombres de esos cuatro averroístas: eran — se dice — Leonardo Dandolo, Tomás Talento, Zacarías Contarini, los tres de Venecia, y el maestro Guido de Bagnolo, de Reggio.<sup>30</sup> El Averroísmo había llegado a estar de moda en la alta sociedad veneciana, y había que hacer profesión de él si se quería pasar por hombre de buena compañía.<sup>31</sup> Ahora bien; bajo este nombre se sobreentendía la más decidida incredulidad. «Si no temiesen — dice Petrarca — los suplicios de los hombres más bien que los de Dios, se atreverían a atacar, no solamente la creación del mundo según el *Timeo*, sino el *Génesis*, de Moisés, la fe católica y el dogma sagrado de Cristo. Cuando aquella aprensión no les retiene y pueden hablar sin miedo, combaten directamente la verdad; en sus conciliábulos, se ríen de Cristo y adoran a Aristóteles, a quien no entienden. Cuando disputan en público, protestan que hablan haciendo abstracción de la fe, es decir, que buscan la verdad rechazando la verdad y la luz volviendo la espalda al sol. Pero en secreto, no hay blasfemia, sofisma, burla, sarcasmo que no ofrezcan al aplauso de sus oyentes. Y ¿cómo no han de tratarnos de gentes incultas, si llaman *idiota* a Cristo nuestro maestro? Hinchados con sus sofismas, satisfechos de sí mismos, gustan de disputar sobre todo sin haber aprendido nada.» Petrarca expone en seguida las sutiles cuestiones que agitaban sobre los problemas de Aristóteles,<sup>32</sup> y las dificultades que levantaban contra la

<sup>30</sup> *Primus miles, secundus simplex mercator, tertius simplex nobilis, quartus medicus physicus.* [El primero soldado, el segundo simple mercader, el tercero simple noble, el cuarto médico físico.] Agostini, *Scrittori Veneziani*, I, 5. Sade, *Mémoires sur la vie de Pétrarque*, t. III, pág. 752.

<sup>31</sup> *Cogitant se magnos, et sunt plane omnes divites, quae nunc una mortalibus magnitudo est.* [Se tienen por grandes y son todos francamente ricos, lo cual es ahora la única medida para los mortales.] (T. II, pág. 1038.)

<sup>32</sup> *Quot leo pilos in vertice, quot plumas accipiter in cauda, ut adversi coeunt elephantes, etc. . . . Quae denique quamvis vera essent, nihil penitus ad beatam vitam.* Solebant illi vel aristotelicum problema, vel de animalibus aliquid in medium jactare: ego autem vel tacere, vel joculari, vel ordiri aliud, interdumque subridens quaerere quonam modo id scire potuisset Aristoteles, cuius et ratio nulla est et experimentum impossibile. Stupere illi, et taciti subirasci, et blasphemum velut ascipere.» [Cuántos pelos tiene el león en la cola, cuántas plumas el gavilán en la cola, cómo se unen de frente los elefantes, etc. . . . Cosas, en fin, que aunque fuesen verdaderas, nada absolutamente tienen que ver con la vida feliz (página 1038). Solían ellos arrojar al medio ya un problema aristotélico, ya un punto de zoología: yo, por mi parte, o me callaba, o hacía bromas, o empezaba otra cosa, y a veces preguntaba sonriendo cómo pudo Aristóteles saber algo que no tiene ninguna explicación y sobre lo que es imposible el experimento. Ellos se quedaban atónitos, montaban en cólera en silencio y me miraban como a un blasfemo.] (Pág. 1042).



creación, la eternidad del mundo, la omnipotencia divina, la soberana felicidad del hombre. «¡Dioses inmortales! — exclama, — no merece el título de hombre ilustrado a los ojos de estas gentes sino el que es hereje, descontento, insensato, y el que va por las calles y las plazas públicas disputando sobre los animales y demostrando ser él mismo bestia. Cuanto más ataque uno a la religión cristiana, tanto más será ingenioso y docto. No se permite defenderla sino a un espíritu débil e idiota, que cubra su ignorancia con el velo de la fe.» «En cuanto a mí — añade Petrarca, — cuanto más oigo desacreditar la fe de Cristo, más amo a Cristo, más me afirmo en su doctrina. Sucédeme lo que a un hijo cuyo afecto filial se hubiese enfriado, y que oyendo atacar el honor de su padre, siente resucitar en su corazón la pasión que parecía extinguida. Ante las blasfemias de los herejes, de cristiano que era, me he hecho muy cristiano.»

Petrarca no se contentó con estas edificantes protestas. Había emprendido una refutación en forma de los errores averroístas, pero no pudo acabarla. Así es que se dirigió con grandes instancias a uno de sus amigos, Luis Marsigli, religioso agustino, para que se encargase directa y detenidamente de este trabajo. «Un postrer favor te pido — le escribía <sup>33</sup> — y es que, tan pronto como disfrutes de algunos ocios, te vuelvas contra ese perro rabioso de Averroes, el cual, transportado de ciego furor, no cesa de ladrar contra Cristo y la religión católica. Ya sabes que yo había comenzado a recoger de todas partes sus blasfemias; pero mis ocupaciones, más numerosas que nunca, y la falta de tiempo, tanta como de ciencia, me han hecho retroceder ante tal empresa. Aplica tú a ella todas las fuerzas de tu espíritu, ya que hasta aquí ha sido tan indignamente descuidada, y dedícame tu opúsculo, aun cuando yo viva o haya muerto.»

Desconocería el carácter de Petrarca quien creyese que esta oposición al averroísmo partió de una estrecha ortodoxia. El que, precursor de las más vivas aspiraciones de los tiempos modernos, exclamaba cerca de dos siglos antes de Lutero:

Dell'empia Babilonia ond'è fuggita  
ogni vergogna, ond'ogni bene è fori,  
albergo di dolor, madre d'errori,  
son fuggit'io per allungar la vita;

el que dirigía al pueblo romano la carta *De capessenda libertate* [Sobre cómo conseguir la libertad] y exclamaba en su entusiasmo por Colá de Rienzi: *Roma mia sarà ancor bella!* no era hombre para alarmarse por la emancipación de los espíritus. Pero Petrarca sentía instintivamente odio

<sup>33</sup> *Epistola ultima sine titulo* (Opera, vol. II, pág. 732). Cf. Tiraboschi, t. V, l. II, Cap. I, § 23. De Sade, t. III, pág. 761.



mortal a los averroístas. Este toscano, lleno de tacto y de finura, no podía sufrir el tono pedante y duro del materialismo de Venecia. La mayoría de los espíritus delicados prefieren ser creyentes antes que incrédulos de mal gusto.

#### § IV

Averroes ha tenido en la historia un doble destino: uno en la enseñanza clásica, otro entre las gentes de mundo y los libertinos. Sin embargo, estas dos misiones ofrecen mutua conexión: el abuso que se hacía del nombre de Averroes enardecido por la autoridad magistral que obtenía en las escuelas. Los hábitos de la escolástica degenerada habían naturalizado de algún modo el *Gran Comentario* en la alta Italia. Desde la primera mitad del siglo XIV, Gregorio de Rímini, Jerónimo Ferrari, Juan de Jandun y fray Urbano de Bolonia nos presentan perfectamente caracterizada la enseñanza que debía prolongarse en Padua hasta la mitad del siglo XVII.

Pocos autores han sido más citados e inmediatamente más olvidados que Juan de Jandun.<sup>34</sup> Trátase, sin embargo, de uno de aquellos maestros a quienes el énfasis de la escuela había dado el título de *monarca de la filosofía* y de *príncipe de los filósofos*. Aunque había nacido en Francia y enseñado con brillo en la Universidad de París,<sup>35</sup> Juan de Jandun pertenece realmente a la escuela de Padua: aquí es donde su nombre ha conservado celebridad;<sup>36</sup> aquí donde conoció a Marsilio de Padua y acaso a Pedro de Abano, con los cuales sostenía desde París continuas relaciones, y por quienes estaba al corriente de las producciones averroísticas. Como Marsilio, declaróse partidario de Luis de Baviera en la querella de este emperador con Juan XXII, cooperó en la célebre obra *Defensor pacis*, y se vio condenar por el Papa

<sup>34</sup> Jandum es una villa del cantón de Signy-l'Abbaye, departamento de los Ardennes. Éste nombre ha dado origen a una multitud de alteraciones: Jandunus, Joannes de Gandavo, de Gan, de Ganduno, de Gonduno, de Gandino, de Gedenno, de Jandano, de Jandono, Joannes Jando, etc. Zimara (*Solutiones contradictoriae*, f. 107 vº, 170 vº, 214) y Antonio Brasavola de Ferrara, en su comentario sobre el *De substantia orbis*, le llaman hasta Joannes Andegavensis.

<sup>35</sup> D'Achery, *Spicil.*, t. III, pág. 85. Se le hace también enseñar en Perusa; pero ¿no será que se habrá leído *Perusia* por *Parisius*?

<sup>36</sup> Un soneto de Dino Compagni, publicado por Ozanam (*Documents inédits pour servir à l'histoire littéraire de l'Italie*, pág. 319-320), aparece dirigido a un Maestro Giandino, filósofo y físico cuya ciencia y escritos elogia el poeta. Podría, sin temor ser identificado este personaje con Juan de Jandun. Dino vivió hasta 1323.



en 1328.<sup>37</sup> Sus *Cuestiones* y sus comentarios sobre Aristóteles y Averroes, y en particular sobre el *De substantia orbis*, han sido varias veces impresos en Venecia en 1488, 1496 y 1501. La Biblioteca Imperial posee de él un voluminoso comentario inédito del comentario de Pedro de Abano sobre los *Problemas* de Aristóteles. Juan de Jandun tuvo el primer conocimiento en París de la obra de Pedro de Abano gracias a la mediación de Marsilio.<sup>38</sup> Zimara<sup>39</sup> y los coimbricenses<sup>40</sup> colocan a Juan de Jandun en el número de los averroístas. Lo es, en efecto, por el método y los hábitos de su enseñanza; Averroes es a sus ojos *perfectus et gloriosissimus physicus, veritatis amicus et defensor intrepidus*. [Físico perfecto y gloriosísimo, amigo y defensor intrépido de la verdad.] En cuanto a la doctrina, la de Juan de Jandun no aparece bien caracterizada. En su comentario sobre el *De substantia orbis*, defiende la tesis de la necesidad y de la incorruptibilidad de la materia celeste, y refuta a los *modernos*, que pretenden que el cielo, por hallarse compuesto de la misma materia que el mundo sublunar, no saca su necesidad sino de una causa exterior. En sus *Cuestiones* sobre el *Tratado del Alma*, se contenta con presentar, de una manera muy sutil, el pro y el contra en las cuestiones averroísticas del intelecto.<sup>41</sup> El intelecto activo, ¿existe necesariamente? El intelecto activo, ¿forma parte del alma humana? El intelecto posible, ¿comprende siempre el intelecto activo de una misma intelección? Sobre la cuestión capital, ¿es único el intelecto en todos los hombres?, apenas se decide entre las razones opuestas. Sí, porque si

<sup>37</sup> Véase Martène, *Thesaurus novus Anecdotorum*, II, col. 704 y sig. Baluzé, *Miscellanea*, t. I, pág. 311 (París, 1678). Wolf, *lect. Memorabili Centenarii*, XVI, t. I, pág. 914. Fabricio, *Bibl. med.*, t. IV, pág. 77. Bandini, *Biblioteca Leopoldina Laurent*, t. III, col. 103. Wharton, *Appendix ad Hist. litt. Guill. Cave*, (Oxon, 1743), pág. 36. Oudin, *De script. eccl.*, t. III, pág. 883. Boulay, *Hist. univ.* t. IV, pág. 163, 205, 974. Boulliot, *Biographie ardennaise*, t. II, pág. 52, 56.

<sup>38</sup> Et ego, Joannes de Genduno, qui, Deo gratias, credo esse primus inter Parisius regentes in philosophia ad quem praedicta expositio pervenit per dilectissimum meum magistrum Marcilium de Padua, illorum expositionem manibus propriis mihi scribere dignum duxi, ne malorum scriptorum corruptiones dampnosae delectationem meam in istius libri studio minorarent librumque praenominatum, scilicet illius gloriosi doctoris summas propono, Deo jubente, scholaribus studii Parisiensis verbotenus explicare. [Y yo Juan de Jandun que, gracias a Dios, creo ser el primero entre los que dirigen la filosofía en París, como me llegó dicha exposición por medio de mi queridísimo maestro Marsilio de Padua, juzgué digna obra escribir para mí por mis propias manos, la exposición de todo aquello a fin de que las dañosas corrupciones de los malos escritores no menguasen mi placer en el estudio de este libro, y me propongo explicar verbalmente, con ayuda de Dios, a los escolares del Estado de París, el dicho libro, o sea, las sumas de ese glorioso doctor.]

<sup>39</sup> *Solutiones Contradictoriae*, pág. 210.

<sup>40</sup> In II *De anima*. cap. 7, quaest. 7; art. I, pág. 59.

<sup>41</sup> Cito según el manuscrito de San Marcos, classis VI, N<sup>o</sup> 101, y 381 de San Antonio de Padua.



hay varios intelectos, la razón de un hombre no sería la de otro; sí, porque en esta hipótesis el intelecto estaría individualizado por el cuerpo. Ahora bien; es absurdo que una substancia que existe antes de hallarse unida al cuerpo sea individualizada por el cuerpo. No, porque las mismas razones probarían que la inteligencia resultaría idéntica en todos, cosa imposible. No, porque siendo el intelecto la primera perfección del hombre, el yo vendría constituido como individuo por lo que constituye la esencia de otro.<sup>42</sup> No, porque se seguiría de ahí que un mismo sujeto puede implicar modificaciones contrarias. No, porque como el intelecto es eterno y la especie humana eterna, el primero resultaría de antemano perfecto y lleno de especies inteligibles.<sup>43</sup> «Para mí — dice, — aunque la opinión del Comentador y de Aristóteles sea expresa, y aunque esta opinión no pueda ser refutada por razones demostrativas, pienso que el intelecto no es único, y que *hay tantos intelectos como cuerpos humanos.*»<sup>44</sup> Juan de Jandun rechaza con más decisión aún una opinión que distingue de la del Comentador, y según la cual una sola alma eterna se individualizaría en cada uno por una especie de metempsicosis. Sin vacilar, y conforme al dogma católico, afirma que el alma se forma por una creación directa de Dios en el momento de la generación. Sobre un gran número de otras cuestiones relativas al intelecto y a lo inteligible, Juan de Jandun se aparta igualmente de la opinión del Comentador.

El servita fray Urbano de Bolonia es otro ejemplo de esos religiosos que, como Baconthorp, aceptaban sin temor el nombre de *averroísta*. Mazzuchelli<sup>45</sup> y Mansi<sup>46</sup> pretenden que haya enseñado la teología en de la orden de los servitas, hablan solamente de la escuela de filosofía que fray Urbano tuvo en Bolonia. La principal de sus obras es de 1334, París, en Padua y en Bolonia. Pero Tiraboschi<sup>47</sup> hace observar que los antiguos documentos de que se ha servido el padre Giani,<sup>48</sup> analista

<sup>42</sup> *Ego essem per te esse tui, et tu per esse mei.* [Yo sería por tu ser y tú por mi ser.]

<sup>43</sup> *Quum intellectus sit ab aeterno, vel ab aeterno fuit humana species... videtur quod iam est omnino perfectus et plenus speciebus intelligibilibus.* [Como el intelecto existe desde la eternidad y la especie humana ha existido desde la eternidad... parece que es ya totalmente perfecto y lleno de especies inteligibles.]

<sup>44</sup> *Ipse est numeratus in diversis secundum numerationem corporum humanorum.* Al margen se lee: *OPINIO SACRAE FIDEI.* [El mismo está numerado en diversos conforme a la numeración de los cuerpos humanos...] Opinión de la santa fe.

<sup>45</sup> *Scrutt. ital.*, t. II, pág. 1479.

<sup>46</sup> *Bibl. med. et inf. lat.* (contin), t. VI, pág. 308.

<sup>47</sup> T. V, l. II, cap. II, N<sup>o</sup> 3.

<sup>48</sup> *Annales Servorum*, etc., vol. I, pág. 271.



y él mismo nos informa que ya entonces era de edad avanzada.<sup>49</sup> Esta obra, que le mereció el sobrenombre de *Padre de la filosofía*, es un voluminoso *Comentario* de Averroes sobre la *Física* de Aristóteles. Antonio Alabanti, general de los servitas, lo hizo imprimir en Venecia en 1492, con este título: *Urbanus Averroista, philosophus summus, ex almifico servorum B. M. V. ordine, commentorum omnium Averrois super librum Aristotelis de Physico auditu expositor clarissimus* [Urbano, averroísta, extraordinario filósofo, de la sagrada orden de los siervos de la Bienaventurada Virgen María, ilustrísimo expositor de todos los comentarios de Averroes sobre el libro de Aristóteles acerca del curso de Física], con un prefacio de Nicoletti Vernias.<sup>50</sup> El autor anuncia en un prólogo la intención de componer semejante comentario sobre el comentario del tratado del *Cielo y del Mundo*. Como se ve, Averroes ya había reemplazado a Aristóteles; su texto es el que se comenta en lugar y en vez del texto del filósofo. Fray Urbano, según Tiraboschi, que ha visto un ejemplar de su comentario en la Biblioteca de Este en Módena, no sostenía ninguna de las opiniones culpables de Averroes. Por lo demás, no parece que haya ejercido gran influencia, pues no se encuentran manuscritos de sus obras en las bibliotecas de Venecia y de Lombardía.

Hacia la misma época, Zacarías, profesor de Retórica (*eloquentiae latinae didascalus*) [maestro de elocuencia latina] en Parma, escribió una tesis *De tempore et motu contra Averroym* [Sobre el tiempo y el movimiento contra Averroes]; que se encuentra en el núm. 1.749 de los Fondos de la Sorbona.<sup>51</sup> La obra es de mediocre valor, pero atestigua hasta qué punto las cuestiones averroísticas estaban a la orden del día en las escuelas del Norte de Italia, al comienzo del siglo XIV.<sup>52</sup>

Pablo de Venecia,<sup>53</sup> uno de los doctores más autorizados de su tiempo, como lo atestigua el gran número de las ediciones y de las copias manuscritas de sus obras, Pablo de Venecia, titulado de común acuerdo *excellentissimus philosophorum monarcha*,<sup>54</sup> admite, con una

<sup>49</sup> Mansi la hace mucho más moderna, pero sin citar autoridad alguna.

<sup>50</sup> Hain, vol. II, parte II, pág. 496-497.

<sup>51</sup> Ningún autor de historia literaria, que yo sepa, ni aun Affó, ha hablado de este Zacarías de Parma. El manuscrito de la Sorbona contiene dos de sus obras, la tesis precitada y una retórica muy interesante, dedicada al cardenal G. de Parma y a Nicolás, deán de París, sin duda el que se menciona en la *Gallia christiana*, t. VII, pág. 205, hacia el año 1300.

<sup>52</sup> Este manuscrito, con muchos otros, proviene del donativo hecho a la Sorbona por el maestro Jacobo de Padua.

<sup>53</sup> Véase Ossinger, *Bibliotheca Augustina*, pág. 922 y sig. Tiraboschi *Storia della letteratura italiana*, t. VI, I parte, t. II, cap. II § 2. Baldassare Poli, *Supplimenti al Manuale di Tennemann*, pág. 537 y sig. Los manuscritos de Venecia y de Padua contienen muchas informaciones sobre el mismo sujeto.

<sup>54</sup> Los títulos de *monarcha sapientiae, philosophorum suae ætatis facile princeps* [Monarca de la sabiduría, sin duda príncipe de los filósofos de su época]



franqueza que sorprende en un religioso agustino, las últimas consecuencias de la teología averroísta. «Los antiguos — dice — pretenden que el alma intelectual se multiplica según la multiplicación de los individuos, que es engendrada, pero que no está sujeta a la corrupción, y sostienen que tal es la opinión de Aristóteles. Mas la verdadera opinión de Aristóteles es que no hay más que un intelecto único para todos los hombres, conforme a la interpretación del Comentador, y según el principio de que la Naturaleza no abunda jamás en lo superfluo, como tampoco falta nunca en lo necesario. Esto, sin embargo, no quiere decir que la misma alma sea a la vez feliz y desdichada, sabia e ignorante, por no ser en ella todas estas cualidades más que accidentes. El intelecto humano es increado, impasible, incorruptible; no tiene principio ni fin; no se cuenta por el número de los individuos. En efecto, todo lo que es susceptible de individualidad numérica participa de la materia. Ahora bien; el alma intelectual está exenta de toda concreción material. El alma intelectual es la última de las inteligencias mundanas, es específica de la especie humana, en tanto que el alma *espiritiva* (sic), por la cual el hombre es animal, es de la misma especie que la de los otros animales: la primera es engendrada e incorruptible.»<sup>55</sup>

Pablo de Venecia debe, pues, ser contado entre el número de los averroístas más decididos. En Bolonia, ante el capítulo general de los agustinos, compuesto de más de ochocientos religiosos, sostuvo contra Nicolás Fava, y con gran aparato de solemnidad, las tesis fundamentales de Averroes. Su habilidad en dialéctica no le salvó de una derrota. Ugo Benzi, enemigo personal de Fava, que asistía a la disputa, no pudo menos de exclamar: «Fava tiene razón, y tú, Pablo, has sido vencido.» «¡Buen Dios! — replicó Pablo de Venecia; — ¡he aquí que Herodes y Pilatos vuelven a ser amigos!» Ante estas palabras estalló una risa general que hizo se levantara la sesión. Pablo de Venecia no es representado por sus contemporáneos como un escolástico y presuntuoso; Fava, por el contrario, amigo de Filelfo, pertenecía ya a la escuela helenista que un siglo más tarde debía destronar a Averroes.

Pablo de Pergola, Onofrio de Sulmona, *Henricus ab Alemannia* [Enrique de Alemania], Juan de Lendinara, Nicolás de Foligno, *Magister Strodus*, Hugo de Siena, Marsilio de Santa Sofía, Jacobo de Forli, Tomás de Cataluña, Adán Bouchersnefort, fueron otros tantos autores renom-

se daban con singular facilidad en Padua a los hombres más mediocres. Otro se intitulaba *Aristotelis anima*, *alter Hippocrates*, *summus Italiae philosophus*, *Aristotelis genius*. [Alma de Aristóteles, otro Hipócrates, supremo filósofo de Italia, el genio de Aristóteles].

<sup>55</sup> Esta teoría está extractada de la *Summa totius philosophiæ*. [Suma de toda la filosofía] de Pablo de Venecia.



brados en su tiempo<sup>56</sup> y celosos partidarios de la escolástica averroística. A la verdad, nos es difícil comprender la seducción que esta filosofía podía ejercer sobre la juventud estudiosa que en Bolonia y Padua se recluía. El hombre consagrado a los trabajos del espíritu experimenta una gran tristeza cuando, recorriendo los archivos de estos largos siglos de estudio, encuentra entregados al olvido estos trozos de trabajos añejos, de los cuales nada queda, sino es algunos nombres que nadie se cuida de retener. Pero se consuela pensando que el ejercicio de la razón tiene un valor independiente y absoluto, que cada uno de esos manuscritos de Juan de Jandun, de Pablo de Venecia, que llevan tan cuidadosamente el nombre de su poseedor y la fecha de los estudios para los cuales han servido, ha entrado en gran parte en la tradición de la ciencia y ha podido contribuir a esa grande educación del espíritu humano, en que nada se pierde. El abecedario en que Goethe aprendió a leer no ha sido por cierto un libro inútil.

## § V

Gaetano de Tiena (1387 a 1465) es presentado de ordinario como el fundador del averroísmo paduano.<sup>57</sup> Esto no es exacto, puesto que la autoridad de Averroes estaba ya consolidada en Padua hacía más de un siglo, cuando aquel maestro comenzó a enseñar en 1436. No obstante, Gaetano, por su fortuna, su posición social, su enseñanza y sus escritos, contribuyó poderosamente a aumentar la autoridad del *Gran Comentario*. Nacido de una ilustre familia de Vicenza,<sup>58</sup> Gaetano convirtiéndose en uno de los personajes más importantes de la Universidad

<sup>56</sup> La mayor parte de estos autores me han sido revelados por el examen de los manuscritos de Venecia y de Padua.

<sup>57</sup> *Primus Averroi auctoritatem in gymnasio Patavino conciliasse dicitur, ejus commentaria in philosophando unice secutus.* (Facciolati, *Fasti Gimnasii Patavini*, II, 104.) *In explicando, omssis aliorum interpretum opinionibus, solum Averroem, fidissimum philosophi commentatorem sequebatur, eo ingenii acumine ut primus ei in gymnasio auctoritatem conciliaret.* («Tomasinus» *Ill vir. elogia*, t. II, pág. 34-35). [Dícese que fué el primero en otorgar autoridad a Averroes en el colegio de Padua y que en su filosofía siguió únicamente los comentarios de éste. (Facciolati, *Fastos del colegio de Padua*.) En sus explicaciones dejaba de lado las opiniones de los otros filósofos, y seguía a Averroes solo, fidelísimo comentador del filósofo, con tal agudeza de ingenio que fué el primero en otorgarle autoridad en el Colegio. Tomassini. *Elogios de los varones ilustres*)]

<sup>58</sup> La familia Tiena quiso que en recuerdo del célebre profesor, uno de sus miembros llevase siempre el nombre de Gaetano. De esta manera vino nuestro filósofo a ser homónimo del beato Gaetano de Tiena, fundador de los teatinos.



de Padua y murió siendo canónigo de la catedral de esta ciudad.<sup>59</sup> Su biblioteca pasó, con sus propios escritos, a la abadía de San Giovanni Verdara, uno de los principales centros del Averroísmo, y de aquí a San Marcos, donde es todavía un cuadro de los estudios de aquel tiempo. El número extraordinario de copias de los cursos de Gaetano que se encuentra en las bibliotecas del Norte de Italia, el lujo caligráfico que a veces en ellas se desplegó<sup>60</sup> y las numerosas ediciones que tuvo en los primeros años de la tipografía,<sup>61</sup> atestiguan la fama de que gozó, durante la segunda mitad del siglo xv, en las escuelas de Italia y aun en toda Europa.

No hay que exigir a Gaetano doctrina original alguna. Menos atrevido que Pablo de Venecia, rechaza todas las consecuencias heterodoxas del peripatetismo. En su comentario sobre el *Tratado del alma*, terminado en 1448, las cuestiones averroístas son llevadas a sus más sutiles distinciones. Gaetano tiende a conciliar la inmortalidad con la teoría aristotélica de la percepción, resolviendo el conflicto con la más inaudita de las hipótesis.<sup>62</sup> En una tesis psicológica sostenida en Padua,<sup>63</sup> Gaetano discute una cuestión que parece haber preocupado mucho a la escuela de su tiempo, a saber: si hay que admitir un *sensus agens* [sentido agente] para explicar la sensibilidad, de igual modo que se admite un *intellectus agens* [intelecto agente] para explicar la inteligencia. «Algunos — dice Gaetano — pretenden que el intelecto activo produce las especies sensibles, las cuales se convierten en los elementos de la sensación, y atribuyen, pero sin motivo, esta opinión a Averroes. Otros, con Juan de Jandun, suponen en el alma sensitiva, como en el alma intelectual, dos órdenes de potencias, unas pasivas, y

<sup>59</sup> Véase para la vida de Gaetano la noticia de Calvi (en religión Angiol-Gabriele di Santa Maria) en la *Biblioteca e storia di quei scrittori della città come del territorio di Vicenza*, Vol. II, Parte I.

<sup>60</sup> Casi todas estas copias fueron hechas en vida suya, y con frecuencia el año mismo en que había dado su curso. La biblioteca de San Antonio de Padua posee varias copias de lujo que el mismo Gaetano le regaló. Véase a Minciotti, *Catal. dei codd. man. di San Ant.*, pág. 96-97.

<sup>61</sup> Panzer, *Annales typog.*, pág. 366, Hain, Vol. II, pág. 412.

<sup>62</sup> *Intellectus intelligit post separationem a corpore per species et habitus qui in eo remanserunt, non in actu completo, sicut dum erat unitus corpori, quia quantum ad illud dependet a phantasmatibus, sed in actu semipleno et incompleto, secundum quem modum posset non dependere a phantasmatibus et perpetuari.* [El intelecto entiende después de la separación del cuerpo por las especies y hábitos que quedaron en él, no en acto completo, como cuando estaba unido al cuerpo, pues, en cuanto a ello, depende de las imágenes, sino en acto semipleno e incompleto, conforme al modo en que podría no depender de las imágenes y perdurar.]

<sup>63</sup> Impresa en Venecia en 1481. La cito según el manuscrito de San Marcos, *Classis VI*, N<sup>o</sup> 74.



las otras activas. En fin, otros, y éstos están más cerca de la verdad, no admiten la existencia de un *sensus agens*, y piensan que por una parte los objetos sensibles bastan para producir las especies y que éstas, por otra parte, bastan para explicar la sensación, sin la intervención de un agente especial. En otra tesis en que Gaetano agita la cuestión de la perpetuidad del intelecto, resume de este modo: el alma intelectual es producida por una creación inmediata y luego infundida a la materia. El intelecto considerado aisladamente es, pues, engendrado y corruptible. Pero el alma humana, mirada en el conjunto de sus facultades, es inmortal. Todo esto, como se ve, queda indeciso y sin carácter.

Averroes es en Padua, en lo sucesivo, el maestro de los que saben. Miguel Savonarola, en su libro *De laudibus Patavii*, [Elogios de Padua] compuesto en 1440, le llama *ille ingenio divinus homo Averroes philosophus, Aristotelis operum omnium commentator*.<sup>64</sup> [aquel hombre, divino por su ingenio, el filósofo Averroes, comentador de todas las obras de Aristóteles] La biblioteca de Juan de Marcanuova, legada por él a la abadía de San Giovanni in Verdara en 1467, y hoy existente en San Marcos de Venecia, está compuesta casi exclusivamente de obras averroístas. Enumerar todos los paduanos o boloñeses que en el siglo xv han comentado a Averroes, sería dar la lista de todos los profesores de Padua o de Bolonia: Claudio Betti<sup>65</sup> y Tiberio Bazilieri, de Bolonia;<sup>66</sup> Lorenzo Molino, de Rovigo;<sup>67</sup> Apolinar Offredi, Bartolomé Spina, Jerónimo Sabionetta,<sup>68</sup> vieron sus lecciones adoptadas como una fácil interpretación del *Gran Comentario*. Hasta el célebre Tomás de Vio Cajetan enseñó según Averroes, y si creemos a Gui Patin, de esta enseñanza sacó Pomponazzi su veneno.<sup>69</sup> En 1480, la docta Casandra Fedele de Venecia sostuvo en Padua las tesis averroístas y ganó el premio de filosofía.<sup>70</sup> Apenas hubo oposición. La tesis del hermano menor Antonio Trombetta contra los averroístas<sup>71</sup> no aplacó en éstos

<sup>64</sup> Muratori, *Rerum Ital. Script.*, XXIV, col. 1.155.

<sup>65</sup> La biblioteca de la Universidad de Bolonia posee su curso en quince enormes volúmenes.

<sup>66</sup> Su obra se titula: *Lectura in octo libros de Auditu Naturali Aristotelis et sui fidissimi commentatoris Averrois quam illo legente scholares Papienses scripturarunt anno 1503*. [Tiberio Bazilieri, *Lección sobre los ocho libros del Curso de Física de Aristóteles y de su fidelísimo comentador Averroes, la cual anotaron los escolares de Pavia mientras él la daba en el año 1503*. (Pavía, 1507, infolio.)]

<sup>67</sup> Facciolati, *Fasti Gymnasii Patavini*, I, 114.

<sup>68</sup> Mittarelli, *Appendix ad Bibliotheca Sancti Michaelis prope Murianum*, col. 448.

<sup>69</sup> Patiniana, 98.

<sup>70</sup> Facciolati, *Fasti*, l.c., pág. 89. Tomasini, *Elogia*, t. II, pág. 343.

<sup>71</sup> Publicóse en 1498 en Venecia con el título: *Tractatus singularis contra Averroistas de humanorum animarum, plurificatione, ad catholicae fidei obse-*



la audacia. Los últimos años del siglo xv son los años del reinado absoluto de Averroes en Padua.

En el número de los averroístas más determinados de este tiempo, hay que colocar al teatino Nicolás Vernias, que enseñaba en Padua de 1471 a 1499. Más atrevido que Gaetano, Vernias sostenía sin restricción la teoría de la unidad del intelecto, hasta el punto de que se le acusaba de haber infectado toda la Italia de ese pernicioso error.<sup>72</sup> En su escuela fué donde Nifo aprendió el Averroísmo.<sup>73</sup> Empero Vernias renunció muy pronto a tan peligrosas opiniones, y escribió en favor de la inmortalidad y de la pluralidad de las almas un libro que apareció en 1499.<sup>74</sup> La obra estaba dedicada a Domingo Grimani, patriarca de Aquilea, a quien Vernias declaraba que estaba pronto a cambiar su título de filósofo por el de canónigo, *sperans se non super-philosophi sed canonici titulo aliquando usurum*.<sup>75</sup> [Esperando emplear alguna vez el título no de superfilósofo sino de canónigo] Este cambio era debido a las amistosas exhortaciones del dux Agustín Barbarigo y de

*quium*. Segundo título: *Eximii sacrae theologiae metaphisicaeque monarchae, Magistri Antonii Trombete, Patavini, Ordinis Minorum provinciae Sancti Antonii ministri, Quaestio de animarum humanarum pluralitate contra Averroym et secuaces, in studio Pativino determinata*. [Tratado único contra los averroístas sobre la multiplicación de las almas humanas en obsequio de la fe católica. Segundo título: *Problema de la pluralidad de las almas humanas contra Averroes y sus secuaces, determinado en la Universidad de Padua, por el eximio monarca de la sagrada teología y de la metafísica, Maestro Antonio Trombetta, paduano, siervo de la Orden Menor, provincia de San Antonio*.]

<sup>72</sup> *Falsam illam et ab omni veritate alienam opinionem Averrois de unico intellectu confirmari argumentis tentavit, usque adeo ut plebeii et minuti philosophi, qui hebeti et rudi ingenio contrariam opinionem, quamvis verissimam, defendere non poterant, in vulgus jactarent eum totam pene Italiam in hunc perniciosum errores compulisse*. [Intentó confirmar con argumentos aquella opinión de Averroes, falsa y ajena a toda verdad, sobre el intelecto único, a tal punto que los filósofos vulgares y menudos, que con su ingenio torpe y rudo no podían sostener la opinión contraria, bien que muy verdadera, proclamaban entre el vulgo que él había impulsado casi toda Italia a este pernicioso error.] Riccoboni, *De Gymnasio Patavino*, pág. 134 (Patav. 1592). Papadopoli, *Historia Gymnasii Patavini*, I, 291. Naudé, *De Aug. Nipho Judicium*, pág. 27 (al frente de la edición de los *Opuscula moralia et politica* de Nifo, publicados en París en 1614).

<sup>73</sup> Naudé, l. c. — Nicéron, t. XVIII, pág. 54.

<sup>74</sup> *Volens occurrere rumor falso qui ab invidis et malevolis excitatus fuerat, et venenatum susurrum tollere qui de eo in angulis fiebat... Averroem maleficae opinionis perfidum et vanum auctorem certissimis argumentis refellere aggressus est*. [Queriendo salir al encuentro de un falso rumor que habían levantado los envidiosos y malévolos, y desvanecer una envenenada murmuración que se hacía de él en los rincones..., emprendió la refutación de Averroes, vano y pérfido autor de una maligna opinión, con argumentos muy veraces.] Riccoboni, *De Gymnasio Patavino*, pág. 135. Facciolati, *Fasti Gymnasii Patavini*, part. II, pág. 106. Tomasini, *Gym. Pat.*, pág. 280, 399. (Utini, 1654).

<sup>75</sup> Riccoboni, *ibid.*



Pedro Barozzi, obispo de Padua, que más tarde salvó a Nifo de la Inquisición y le condujo igualmente a corregir sus errores. El debate se agrandaba ya, saliendo del círculo estrecho de las cuestiones lógicas para entrar en el dominio de la filosofía moral y religiosa. Llegamos al momento glorioso de la escuela de Padua, el de Nifo, de Achillini, de Pomponazzi.

## § VI

En 1495, el viejo Vernias, que por un privilegio único había logrado enseñar sin antagonista, se ve desdeñado; sus discípulos murmuran; se le opone para sustituirle a Pedro Pomponazzi.<sup>76</sup> Con Pomponazzi se abre una nueva era para la escuela de Padua. Hasta aquí, la filosofía paduana se ha sostenido en los términos de una metafísica muy inofensiva. Pablo de Venecia, fra Urbano, Gaetano de Tiena, Vernias mismo, no son más que comentadores. Ninguna vida, ningún pensamiento circula bajo esta compacta envoltura. La audacia no está más que en las palabras; el lenguaje filosófico, veinte veces quintaesenciado, ha llegado a no hacer recelar nada; la psicología no es más que un crepitar de palabras sonoras y de abstracciones realizadas; Pomponazzi, por el contrario, representa realmente el pensamiento viviente de su siglo. La personalidad del alma humana, la inmortalidad, la Providencia y todas las verdades de la religión natural, son puestas en tela juicio, y se convierten en el Norte de Italia en el objeto de la más animada discusión. Sin perjuicio de explicar a Aristóteles y a Averroes según la regla, Pomponazzi supo interesar a la juventud y filosofar de verdad. Pablo Jove habla con admiración de la variedad del tono que sabía desplegar en sus lecciones: ya no es un escolástico, es un hombre moderno.

Para cubrir la nueva tendencia era necesario un nuevo nombre: se encontró el de Alejandro de Afrodisia. En adelante, Averroes no reinará solo: reducido a ser parte y no todo de la escuela, sólo tendrá en favor algunos hombres, y estos nombres no serán siempre los más ilustres.

Tal es el origen de las dos facciones filosóficas conocidas bajo el nombre de alejandristas y de averroístas. No hay que atribuir, en verdad, una importancia excesiva a esta distinción. Ritter<sup>77</sup> llega hasta poner en duda la existencia de esos dos partidos. Ciertamente es, a lo menos, que la demarcación entre ellos no tiene el rigor que podría uno suponer,

<sup>76</sup> Facciolati, *Fasti Gymnasii Patavini*, parte II, pág. 106, 109.

<sup>77</sup> *Geschichte der neuern Philosophie*, parte I, pág. 367 y sig. Centofanti (en el apéndice al tomo IX, pág. 547 del *Archivio de Vieusseux*), por el contrario, ha exagerado la oposición.



y que hay muy pocos maestros en el siglo xvi que se puedan clasificar decididamente entre los averroístas o los alejandristas. La verdadera división de los peripatéticos del Renacimiento es en peripatéticos árabes y peripatéticos helenistas. Ahora bien; esta división no coincide en modo alguno con la de alejandristas y averroístas. Los helenistas, como Leonicus Thomaeus se colocaban fuera de las disputas escolásticas. Tienen pues, muy poca razón algunos historiadores de la filosofía, Tenne-mann,<sup>78</sup> por ejemplo, cuando conceden una gran importancia a esta división, que casi no está fundada más que sobre un pasaje de Marsilio Ficino,<sup>79</sup> y a la cual no lleva el estudio de las fuentes.

La inmortalidad del alma era considerada de ordinario como el punto de divergencia entre los alejandristas y los averroístas. La inmortalidad era, en efecto, hacia 1500, el problema alrededor del cual se agitaba el espíritu filosófico en Italia, y cuando los alumnos de una Universidad querían apreciar, desde la primera lección, las doctrinas de un profesor, le gritaban: «Habladnos del alma».<sup>80</sup> El grave quebranto que la conciencia moral había recibido de las doctrinas políticas profesadas en el siglo xvi, había vuelto hacia este lado la ansiedad de los espíritus. Los averroístas salvaban las apariencias sosteniendo que el intelecto, después de la muerte, vuelve a Dios y pierde allí su individualidad. Pomponazzi abrazó la opinión de Alejandro, que negaba pura y simplemente la inmortalidad. En su libro *De immortalitate animae* afectando el tono respetuoso de la ortodoxia, combate el averroísmo como un error monstruoso, justamente reprobado por Santo Tomás,<sup>81</sup> y

<sup>78</sup> *Geschichte der Philosophie*, t. IX, pág. 63.

<sup>79</sup> *Totus fere terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant, hi vero unicum esse contendunt: utrique religionem omnem funditus aequae tollunt, praesertim quia divinam circa homines providentiam negare videntur, et utrobique a suo etiam Aristotele defecisse. (Praefatio in Plotinum.)* [Casi todo el orbe ocupado por los peripatéticos se divide especialmente en dos sectas, la de Alejandro y la de Averroes. Aquellos piensan que nuestro intelecto es mortal, pero éstos sostienen que es único: entrambos por igual hacen desaparecer completamente toda religión, sobre todo porque parecen negar que la divina providencia cuide de los hombres, y uno y otro hasta han desertado de su propio Aristóteles. Prefación sobre Plotino. Cf. Pico de la Mirándola, *Apología*, pág. 237.]

<sup>80</sup> Chr. Bartholmess, art. *Pomponace* en el *Dict. des sc. hil.*, pág. 161.

<sup>81</sup> *De immortalitate animae*; pág. 8: *Tam luculenter, tam subtiliter adversus hanc opinionem sanctus doctor invehitur, ut, sententia mea, nihil intactum, nullamque responsionem quam quis pro Averroae adducere potest impugnata relinquat; totum enim impugnat, dissipat et annihilat, nullumque averroistis refugium relictum est, nisi convicta et maledicta in divinum et sanctum virum. [Tan clara, tan sutilmente ataca esta opinión el santo doctor que, a mi parecer, no deja nada sin tocar, no deja sin impugnar, ninguna respuesta que uno podría aducir*



muy distanciado del pensamiento de Aristóteles. La unidad de las almas le parece una ficción absurda, un contrasentido (*figmentum maximum et inintelligibile, monstrum ab Averroee excogitatum*. [ficción grandísima e ininteligible, monstruosidad ideada por Averroes]) El napolitano Simón Porta, discípulo de Pomponazzi, que escribió, a ejemplo de su maestro, contra la inmortalidad, como él también atacó muy vivamente a los averroístas, reprochándoles por reducir el conocimiento al recuerdo y suponer a la inteligencia del niño tan perfecta como la del hombre, exactamente lo que la escuela de Locke reprochaba a las ideas innatas de Descartes.<sup>82</sup> En fin, veremos bien pronto el cuidado de refutar a Pomponazzi, confiado por León X al averroísta Nifo. Por una extraña transposición de papeles, los averroístas, que hasta aquí han representado la negación de la personalidad humana, vienen a ser por un momento, contra Pomponazzi, los defensores de la inmortalidad y los sostenes de la ortodoxia. Comparado con el materialismo absoluto de los alejandristas, el Averroísmo representaba, en efecto, un cierto espiritualismo. La teoría del intelecto activo, manteniendo el origen superior y la realidad objetiva del conocimiento, descartaba las hipótesis sensualistas. Así se vio, hacia la mitad del siglo xvi, a un partidario de la tabla rasa, Vito Pizza (en su libro *De divino et humano intellectu* [Sobre el intelecto humano y divino] publicado en Padua en 1555), combatir enérgicamente el Averroísmo, en nombre del empirismo.<sup>83</sup>

Erróneamente, por lo tanto, se coloca a Pedro Pomponazzi y a Simón Porta entre los averroístas, y se quiere asimilar su doctrina sobre la inmortalidad a la de Averroes, cuando, por el contrario, Pomponazzi no apela a la autoridad de Alejandro sino para hacer polvo a los averroístas.<sup>84</sup> Sin embargo, esta confusión que Bayle y Brucker han revelado justamente, no dejaba de tener su fundamento. La filosofía italiana, alejándose de las discusiones abstractas de la Edad Media, había venido a resumirse en algunas cuestiones de un materialismo muy sencillo: que la inmortalidad del alma ha sido inventada por los legisladores para tener a raya al pueblo; que el primer hombre fue formado por causas naturales; que los efectos milagrosos no son más que imposturas

*en favor de Averroes; porque lo impugna, disipa y aniquila todo, y no queda para los averroístas refugio alguno, fuera de insultos y maldiciones contra el santo y divino varón.]*

<sup>82</sup> Poli, *Supplimenti*, pág. 551 y sig.

<sup>83</sup> Poli, *Supplimenti*, p. 561.

<sup>84</sup> *Secutus Aphrodisae placita, cuius dogmate ad corrumpendam iuventutem dissolvendamque Christianae vitae disciplinam, nihil pestilentius induci potuit.* [Siguió las opiniones del Apodiseo: no pudo aducirse nada más pernicioso que su dogma para corromper la juventud y disolver la disciplina de la vida cristiana.] (Jovio, *Elogia*, cap. LXXI, pág. 164.) Brucker, t. IV, pág. 162. Bayle, artículo «Pomponace», nota B.



o ilusiones; que la plegaria, la invocación de los santos, el culto de las reliquias, no tienen eficacia alguna; que la religión no ha sido hecha más que para los pobres de espíritu.<sup>85</sup> He aquí lo que se llamaba Averroísmo, he aquí lo que los fuertes de espíritu sostenían en los cursos y en los círculos ilustrados, afectando poner al representante de esta doctrina por encima de los evangelistas y de los apóstoles, y hacer de sus escritos su lectura favorita.<sup>86</sup> Este Averroísmo de las gentes de mundo es también el de Pomponazzi. Poco falta para que no renueve la blasfemia de los *Tres impostores*.<sup>87</sup> La aparición de las religiones (*leges*) y su decadencia son un efecto de la influencia de los astros.<sup>88</sup> El cristianismo está abatido, y no tiene ya fuerza para producir milagros.<sup>89</sup> ¿Qué decir de este dilema contra la Providencia, en que se complace con una evidente malicia? «Si las tres religiones son falsas, todo el mundo está engañado; si, sobre las tres, no hay más que una verdadera, hay dos falsas, y por consiguiente, la mayoría está siempre engañada». ¿No corresponde esto al tiempo en que se discutía la cuestión de saber cuál de los tres legisladores había adoctrinado mejor y arrastrado más sectarios?<sup>90</sup> La expresión misma de *leges* y *legislatores*, de que los filósofos italianos se sirven para designar a las *religiones* y a sus fundadores, está tomada de las traducciones de Averroes, donde la palabra *lex* representa siempre la palabra árabe *scharté* (ley, religión).

<sup>85</sup> Campanella considera el maquiavelismo y el averroísmo como dos retoños paralelos de la doctrina de Aristóteles. Véase a Brucker, *Historia critica philosophiae*, t. IV, pág. 472-473; t. V, pág. 110.

<sup>86</sup> *Audivimus Italos quosdam qui suis et Aristoteli et Averroi tantum temporis dant, quantum sacris litteris ii qui maxime sacra doctrina delectantur, tantum vero fidei quantum apostolis et evangelistis ii qui maxime sunt in Christi doctrinam religiosi. Ex quo nata sunt in Italia pestifera illa dogmata de mortalitate animi et divina circa res humanas providentia, si verum est quod dicitur: nihil enim praeter auditum habeo.* (Melchor Cano, *De locis theologicis*, t. X, cap. V.) [Hemos oído hablar de ciertos italianos que dedican a los suyos, a Aristóteles y a Averroes, tanto tiempo cuanto dedican a las Sagradas Escrituras los que más se deleitan con la Sagrada Enseñanza, y tanto tiempo a la fe como dedican a los apóstoles y a los evangelistas los que más religiosos son en la doctrina de Cristo. Por lo cual han nacido en Italia esos pestíferos dogmas sobre la mortalidad del alma y sobre la Providencia y su cuidado de las cosas humanas, si es verdad lo que se dice, pues nada sé fuera de lo que he oído.]

<sup>87</sup> *De immortalitate animae*, cap. XIV.

<sup>88</sup> *Huiusmodi LEGISLATORES, qui Dei filii merito nuncupari possunt, procurantur ab ipsis corporibus caelestibus.* (T. XII, pág. 293.) [Semejantes legisladores, como pueden llamarse por mérito del hijo de Dios, los proporcionan los mismos cuerpos celestes.]

<sup>89</sup> *Quare et nunc in fide nostra omnia frigescunt, miracula desinunt, nisi conficta et simulata, nunc propinquus videtur esse finis.* (De incant., pág. 286.) [Por lo cual también ahora todo se enfía en nuestra fe, se acaban los milagros, como no sean fingidos y simulados; ahora parece que el fin está próximo.]

<sup>90</sup> *Menagiana*, t. IV, pág. 286 y sig.



El pasaje de la *Destrucción de la destrucción* en que Averroes insiste con más audacia sobre el paralelo de las religiones, se intituló en las ediciones italianas: *Sermo de legibus*, [*Discurso de las religiones*] y realizada por el anotador con una intención evidente.<sup>91</sup>

La oposición del orden de la fe y del orden filosófico, que hemos venido reconociendo durante toda la Edad Media como el rasgo distintivo de los averroístas, es también la base del sistema de Pomponazzi. Pomponazzi, filósofo, no cree en la inmortalidad del alma, pero Pomponazzi, cristiano, cree. Ciertas cosas, verdaderas teológicamente, no lo son filosóficamente. Teológicamente, es preciso creer que la invocación de los santos y la aplicación de las reliquias tienen mucha eficacia en las enfermedades; pero filosóficamente, es preciso reconocer que los huesos de un asno harían otro tanto, si se les invoca con fe.<sup>92</sup> Durante cuatro siglos, los librepensadores no encontraron otro subterfugio mejor para excusar sus atrevimientos a los ojos de los teólogos. La comprensión produce siempre la sutileza; la conciencia protesta, y se venga con un respeto irónico de las trabas que se le imponen.

Sí, pues, se aplica el nombre de Averroísmo a esta familia (tan numerosa en la Italia del Renacimiento, y que se cubría con el nombre del Comentador) de pensadores inquietos y exasperados por el estreñimiento en que se les tenía, Pomponazzi debe ser colocado en el primer rango entre los averroístas, y Vanini ha podido decir con verdad: *Petrus Pomponatius, philosophus acutissimus, in cujus corpus animun Averrois commigrasse Pythagoras judicasset*<sup>93</sup> [*Pedro Pomponazzi, filósofo agudísimo, a cuyo cuerpo habría juzgado Pitágoras que inmigró el alma de Averroes*]. Pero si se entiende por averroísta un partidario de la unidad del intelecto, este nombre conviene tan poco a Pomponazzi, que toda su vida no ha sido más que un combate perpetuo contra Achillini, el campeón del averroísmo.<sup>94</sup> Averroes, además, es tratado en sus libros

<sup>91</sup> *Opera*, t. X, pág. 35. (Ed. 1560.)

<sup>92</sup> *Quae omnia, quanquam a profano vulgo non percipiuntur, ab istis tamen philosophis, qui soli sunt dii terrestres et tantum distant a caeteris, cuiuscumque ordinis sive conditionis sint, sicut homines veri ab hominibus pictis, sunt concessa et demonstrata.* (*De incant.*, pág. 53.) [*Cosas todas que aunque no advertidas por el vulgo profano, están no obstante concedidas y demostradas por esos filósofos que son los únicos dioses de la tierra, y están tan lejos de los demás, de cualquier orden o condición que sean, como los hombres verdaderos de los pintados.*]

<sup>93</sup> *Amphitheatrum*, Exerc. VI, pág. 36.

<sup>94</sup> Este momento de la historia de la escuela de Padua ha dado lugar a muchas equivocaciones. Bayle (*Dictionnaire historique et critique*, artículo «Pomponace», nota B) ha revelado el error de los que colocan a Pomponazzi entre los averroístas. Brucker (*Historia critica philosophiæ*, t. I, pág. 826) cometió de primer intento la misma equivocación; más tarde (en la pág. 162 del tomo III) la ha rectificado. Leibniz (*Opera*, t. I, pág. 73) cayó también en alguna confusión a este respecto.



con una severidad extrema; encuentra sus opiniones tan extravagantes y tan desprovistas de sentido, que duda que nadie las haya tomado en serio alguna vez, y hasta que el mismo Averroes las comprendiese.<sup>95</sup>

Presentado Pomponazzi como el fundador del alejandrismo, aunque, a decir verdad, no se nota en él ninguna adhesión sistemática a Alejandro, la simetría quería que Achillini viniese a ser el jefe de los averroístas. Esta clasificación sería completamente artificial si se pretendiese que Achillini ha sostenido realmente la unidad de las almas y la inmortalidad colectiva. Sin perjuicio de reconocer que sobre estos dos puntos, la doctrina de Averroes está conforme con la de Aristóteles, Achillini rechaza expresamente estas teorías como opuestas a la fe.<sup>96</sup> Pero desde otro punto de vista, Achillini merece el nombre de averroísta, por la importancia que concede al *Gran Comentario* y por su manera escolástica y pedantesca. Pocas cosas más célebres tiene la escuela de Padua que las luchas de Pomponazzi y Achillini. Achillini arrebatava en las tesis solemnes, pero el público daba la razón a Pomponazzi, asistiendo en masa a sus lecciones.<sup>97</sup> La liga de Cambray obligó a uno y a otro, en 1509, a transportar su campo de batalla a Bolonia. La lucha continuó hasta la muerte de los dos combatientes, hacia 1520.

Achillini no es verdaderamente más que un discutidor, un continuador de la vieja escuela paduana, en la que la cualidad más necesaria era la habilidad en los ejercicios públicos, la audacia en acoquinar a un adversario, la seguridad en las respuestas. Como todos los averroístas, quería permanecer ortodoxo, invocando sin cesar la distinción del orden teológico y del orden filosófico. En el altanero epitafio de San Martino Maggiore, de Bolonia, se muestra mucho más libre:

*Hospes, Achillinum tumulo qui quaeris in isto,  
Falleris; ILLE SUO JUNTUS ARISTOTELI,  
Elysiun colit, et quas rerum hic discere causas  
Vix potuit plenis nunc videt ille oculis.  
Tu modo, per campos dum nobilis umbra beatos  
Errat, dic longum PERPETUUMQUE Vale.*

[Forastero que en este túmulo buscas a Achillini, te engañas; él unido a su amado Aristóteles, mora en el Eliseo, y ve a plena vista las

<sup>95</sup> Véase a Ritter, *Geschichte der neueren Philosophie*, parte I, pág. 393.

<sup>96</sup> Idem, parte I, pág. 383 y sig.

<sup>97</sup> Nicéron, t. XXXVI, initio. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. VI, pág. 492. Papadopoli, *Hist. gym. Patav.*, t. II, pág. 298. Las obras de Achillini han sido impresas varias veces en Venecia, en 1508, 1545, 1551, 1568. Sorprende leer en el *Dictionnaire des Sciences Philosophiques* que no dejó ningún escrito que haya llegado hasta nosotros.



causas que aquí apenas pudo aprender. Tú, mientras esa noble sombra yerra por los bienaventurados campos, di solamente un largo y eterno adiós.]

## § VII

De esta manera, las doctrinas que hemos visto en el tiempo de Petrarca obligadas a ocultarse y conspirar en la sombra, habíanse convertido al comienzo del siglo xvi en la filosofía casi oficial de toda Italia. Las discusiones sobre la inmortalidad del alma estaban a la orden del día en la corte de León X. Bembo no ocultaba sus predilecciones por Pomponazzi. Él fue quien salvó al filósofo de la hoguera, y se encargó, para apaciguar a la Inquisición, de corregir el *De immortalitate animae*. Bajo su protección, Pomponazzi publicó un *Defensorium* contra Nifo. Todos los clásicos dictámenes del Averroísmo incrédulo: que el infierno es una invención de los príncipes, que todas las religiones contienen fábulas, que las plegarias y los sacrificios son creaciones de los sacerdotes, eran repetidas por las gentes mejor ubicadas en la corte. Un averroísta es el inventor de la *Misa de Bolsena*. La Edad Media había dado cuernos a aquel impío que se atrevió a dudar delante de la sangre de Cristo. ¡Ved la diferencia! Rafael hace de él un hombre galante, que mira agradablemente el milagro, como hombre de espíritu que conoce la razón de las cosas y que ha leído su Averroes.

Sólo para salvar las apariencias era severo por momentos. Se condenaba a Pomponazzi, y bajo cuerda lo apoyaban. Se pagaba a Nifo por refutarle, e incitaba a Pomponazzi a responder a Nifo. ¿Qué podía esperarse en serio de una bula refrendada por Bembo, y que ordenaba creer en la inmortalidad? El matiz que separaba en esto a los alejandristas y a los averroístas era, por lo demás, casi imperceptible. Los primeros aceptaban francamente las consecuencias de su doctrina, a las cuales los segundos no escapaban sino mediante sutiles mentiras. Por una y otra parte, el método, el espíritu, las tendencias irreligiosas eran las mismas. Marsilio Ficino, J. A. Marta,<sup>98</sup> Gaspar Contarini,<sup>99</sup> más tarde Antonio Sirmondo, oponen los mismos argumentos, y el concilio de Letrán los envuelve en la misma condenación.

El concilio de Letrán no fue más que un esfuerzo impotente para detener a Italia en el camino en que se había lanzado, y de donde

<sup>98</sup> *Apologia de animae immortalitate, cum digressionem, quod intellectus sit multiplicatus*, unida como refutación al *De anima et mente humana*, de Simón Porta. [Defensa de la inmortalidad del alma con una digresión sobre que el intelecto está multiplicado] ... [Sobre el alma y la mente humana.]

<sup>99</sup> Contarini, al escribir contra Pomponazzi, se creyó igualmente obligado a refutar la unidad del intelecto (Poli, pág. 550).



sólo pudo sacarla la gran reacción provocada por el sacudimiento de la Reforma. En verdad, si solo consideramos los extremos de la bula, se creería que se trata del celo de la más pura ortodoxia. Todos los subterfugios de la escuela de Padua están previstos. El concilio condena a los que dicen que el alma no es inmortal, a los que pretenden que es única en todos los hombres,<sup>100</sup> y a los que sostienen que estas opiniones, aunque contrarias a la fe, son verdaderas filosóficamente.<sup>101</sup> Ordena, además, a los profesores de Filosofía refutar las opiniones heterodoxas, después de haberlas expuesto,<sup>102</sup> y ordena expresamente perseguir, como heréticos e infieles, a los autores de tan detestables doctrinas. En fin, prohíbe a los clérigos consagrar más de cinco años al estudio de la filosofía y de la poesía, si a él no añaden el estudio de la teología y del derecho canónico.

Esta bula está fechada en 19 de Diciembre de 1512. Ahora bien; precisamente en los años siguientes fue cuando la controversia suscitada por Pomponazzi alcanzó el más alto grado de vivacidad y de atrevimiento. El *De immortalitate animae* apareció en Bolonia en 1516. El decreto de Letrán no tuvo, pues, una grande eficacia. En el mismo concilio se elevaron tímidamente algunas voces en favor de las doctrinas condenadas.<sup>103</sup> Es verdad que Contelori menciona una orden

<sup>100</sup> Concilio Lateranense, V, sesión VIII. (Labbe, Conciles, XIX, col. 842.)

<sup>101</sup> *Quumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsare esse definimus.* [Y puesto que la verdad en nada contradice a la verdad, determinamos que es enteramente falsa toda aserción contraria a la verdad de la fe iluminada.]

<sup>102</sup> *Insuper omnibus et singulis philosophis districte, praecipiendo mandamus ut, quum philosophorum principia aut conclusiones in quibus a recta fide deviare noscuntur auditoribus suis legerint, quale hoc est de animae mortalitate aut unitate, et mundi aeternitate, ac alia huiusmodi, teneantur veritatem religionis christianae omni conatu manifestam facere, ac omni studio huiusmodi philosophorum argumenta, quum omnia solubilia existant, pro viribus excludere atque resolvere.* (Ibid.) [Además, mandamos a todos y a cada uno de los filósofos, amonestándoles rigurosamente, que cuando lean a sus oyentes los principios o las conclusiones de los filósofos en los cuales es sabido que se desvían de la verdadera fe — como ser la mortalidad o unidad del alma, la eternidad del mundo y otros puntos semejantes, — se tengan obligados al hacer manifiesta con todo esfuerzo la verdad de la religión cristiana, y a excluir y deshacer conforme a sus fuerzas, con todo empeño, los argumentos de semejantes filósofos, cuando todos los puntos que surjan puedan deshacerse.]

<sup>103</sup> Nicolaus, episcopus Bergomensis, dixit quod non placebat sibi quod theologi imponerent philosophis disputantibus de VERITATE (l. unitate) intellectus, tanquam de materia posita de mente Aristotelis, quam sibi imponit Averrois, licet secundum veritatem talis opinio est falsa. Et Thomas, generalis ordinis praedicatorum, dixit quod non placet secunda pars bullae, praecipiens philosophis ut publice persuadendo doceant veritatem fidei. (Labbe, Concilia, t. XIX, col. 843.) [El Reverendo Padre Nicolás, obispo de Bérgamo, dijo que no le agradaba que los teólogos se impusieran a los filósofos cuando discutían la verdad (léase unidad) del intelecto como de una materia afirmada según el pensamiento de Aris-



fecha en 13 de Junio de 1518, en la cual se mandaba perseguir a Pomponazzi como rebelde al concilio de Letrán,<sup>104</sup> mas no parece que esta orden haya tenido consecuencia alguna. Con más seriedad se tomó el decreto en España. El autor de una vida de Raimundo Lulio que vivía hacia este tiempo, nos atestigua que todos los años se la leía solemnemente en la Universidad de Palma,<sup>105</sup> y que él mismo, para dar testimonio de su satisfacción por tan feliz acontecimiento, compuso una pieza en verso, en la que León X era igualado a Fernando el Católico, por su celo contra la herejía:

*Ille reos fidei flammis ultricibus arcet,  
tuque peregrinum dogma vagumque premis.  
Vos duo sufficitis gestis et voce Leones,  
omnia sub Christi mittere regna jugo.*

[Aquél aparta a los reos de la fe con las llamas vengadoras, y tú reprimes el dogma errante y vagabundo. Bastáis vosotros, Leones por los hechos y la voz, para poner todos los reinos, bajo el yugo de Cristo].

Aquel excelente Papa no merecía, ciertamente, semejantes elogio. Tomaba demasiado interés en el debate para soñar siquiera en quemar a los combatientes, y menos indudablemente para cerrarlo, que por el placer de verlo durar encargó un refutación de Pomponazzi a Nifo, su teólogo de confianza.

## § VIII

Nifo había comenzado por ser averroísta definido.<sup>106</sup> Al salir de la escuela de Vernias, escribió su tratado *De intellectu et daemonibus*, [sobre el intelecto y los demonios] que produjo en Padua gran es-

tóteles, que Averroes adopta para sí, aunque según la verdad tal opinión es falsa. Y el Reverendo Padre Tomás general de la orden de los predicadores, dijo que no le agradaba la segunda parte de la bula que amonesta a los filósofos a enseñar la verdad de la fe, convenciendo de ella en público.]

<sup>104</sup> *Petrus de Mantua asseruit quod anima rationalis, secundum principia philosophiae et mentem Aristotelis, sit seu videatur mortalis, contra determinationem concilii Lateranensis. Papa mandat ut dictus Petrus revocet, alias contra ipsum procedatur. 13 Junius 1518. (En Ranke, Historia del papado, t. I, cap. 2, § 3.) [Pedro de Mantua afirmó que el alma racional según los principios de la filosofía y el pensamiento de Aristóteles, es o parece mortal, contra la determinación del concilio lateranense. El Papa manda que dicho Pedro se desdiga; si no, que se proceda contra él, 13 de junio de 1518.]*

<sup>105</sup> *Acta Sanctorum Junii*, t. V, pág. 678.

<sup>106</sup> Todos los que han hablado de Nifo, Nicéron, Bayle, Brucker, Tiraboschi, etc., apenas han hecho más que reproducir la noticia que Naudé puso a la cabeza de su edición de los *Opuscula moralia et politica* [Opúsculos morales y



cándalo. Sostenía la opinión de su maestro sobre la unidad del intelecto, y se esforzaba en probar que hay otras inteligencias separadas que presiden los movimientos de los cuerpos celestes. Los argumentos de Santo Tomás y de Alberto contra Averroes eran tratados con tan poco respeto, que fue necesaria la protección del piadoso y tolerante Barozzi, obispo de Padua, para arrancar al autor al furor de los tomistas. Barozzi le obligó, para apaciguar el tumulto, a suprimir algunos pasajes de su libro, y con estas correcciones apareció la obra en 1492.<sup>107</sup> Este tropiezo lo hizo más advertido. Rindióse a la ortodoxia y se volvió celoso católico. Padua, Salerno, Roma, Nápoles, Pisa, le vieron sucesivamente, bajo los nombres de Suessanus, Eutychius, Philotheus, enseñar un Averroísmo mitigado. Sus comentarios sobre el *De substantia orbis*, sobre el *De animae beatitudine*, y especialmente sobre la *Destrucción de la destrucción*, se colocaron en todas las ediciones al lado del texto de Averroes, sin hablar de una multitud de opúsculos que fue publicando de año en año. Él mismo se hizo editor de Averroes, y en 1495 y 1497 apareció bajo sus auspicios una edición completa, frecuentemente reproducida después. Desde esta época los libreros querían unir a las obras antiguas alguna recomendación ilustre entre los contemporáneos. Por esta razón el nombre de Nifo llegó a ser inseparable del de Averroes. Averroes había sido el único que había comprendido a Aristóteles: Nifo era el único que había comprendido a Averroes.

*Solus Aristotelis nodosa volumina novit  
Corduba, et obscuris exprimit illa nodis.  
Gloria Parthenopes, Niphus bene novit utrumque,  
et nitidum media plus facit esse die.*<sup>108</sup>

[Córdoba únicamente es quien conoce los enredados volúmenes de Aristóteles y quien los expresa con oscuros enredos. Nifo, gloria de

políticos] de Nifo, hecha en París en 1614. La fecha de la muerte de Nifo es muy incierta. Naudé hace observar que vivía aún en 1545, puesto que en este año dedica una obra a Paulo III, y hubiera podido decir hasta en 1549, ya que en el título de la edición de su Comentario sobre La física, fechado en este año, se lee: *...Post multas editiones per eundem auctorem in ultima ejus aetate summa diligentia recognita atque ampliata.* [Revisada y ampliada después de muchas ediciones por el mismo autor, al final de su vida, con suma diligencia.]

<sup>107</sup> Nifo, sin embargo, asegura en su prefacio no tener que borrar o enmendar nada que fuese contrario a la fe católica, añadiendo: *Satis mihi sit Petrum Barotium, episcopum Patavinum, Christianorum nostrae aetatis decus et splendorem, et cui non minus in fide quam in philosophia tribuo... defensorem habuisse.* [Básteme haber tenido por defensor a Pietro Barozzi, obispo de Padua, gloria y esplendor de los cristianos de nuestra edad, a quien no doy menos importancia en la fe que en la filosofía.]

<sup>108</sup> Verso puesto por Jerónimo Paterni al frente del comentario de Nifo sobre el libro XII de la Metafísica, comentario que se publicó en Venecia en 1518.



*Partenope (Nápoles), conoce bien a entreambos y los hace ser más claros que el mediodía.*

Por lo demás, Nifo cuidaba mucho de no enredarse con los teólogos. En su comentario sobre la *Destrucción de la destrucción*, afecta servirse de estas expresiones: *At nos christicolae... at nos catholici...* [Pero nosotros los adoradores de Cristo, pero nosotros los católicos...] Sus notas marginales son a menudo vivas ironías: *Non potest intelligere Averroes quod Deus sit in omnibus: o quam rudis!*<sup>109</sup> *Malle intelligis, bone vir, sententiam Christianorum!*<sup>110</sup> [No puede entender Averroes que Dios está en todo: ¡oh qué grosero! Buen hombre, comprendes mal el pensamiento de los cristianos] En Roma tuvo mucho éxito; León X le nombró conde palatino y le permitió llevar las armas de los Médicis. Su libro *De immortalitate animae*, refutación del de Pomponazzi, apareció en Venecia en 1518. Nifo parece haber sido uno de esos caballeros de industria literarios tan comunes en Italia en el siglo xvi. Como la Italia parásita, sabía divertir a sus dueños con fanfarronadas bufas, aceptar un papel ridículo y pagar sus gastos con buenas palabras. Sus tratados políticos y morales tenían gran difusión. Carlos V le otorgó sus favores y tuvo el honor de ser muy distinguido por las princesas de su tiempo.<sup>111</sup>

Esta ligereza de carácter no permite tomar muy en serio la doctrina filosófica de Nifo. Su psicología es en el fondo la psicología tomista, que antes había combatido. El intelecto, forma del cuerpo, es susceptible de pluralidad numérica; es creado en el momento en que se une al esperma y sobrevive al cuerpo.<sup>112</sup> Ni Aristóteles ni Averroes han conocido la creación; sin embargo, no repugna a los principios del peripatetismo que Dios produzca algo nuevo, sino por variación de sí mismo, al menos por variación de la causa objetiva. Lo que Aristóteles rechaza absolutamente es la creación en el tiempo, mas nada impide suponer la creación eterna, concediendo a la nada una prioridad conceptual.<sup>113</sup> Nifo varió mucho sobre este punto: en su libro *De immortalitate animae*, y en las últimas ediciones de sus comentarios, llegó hasta

<sup>109</sup> Véase el folio 302 de la edición de 1560.

<sup>110</sup> Véanse los folios 119, 175 vº, 206 vº.

<sup>111</sup> Su tratado *De lo bello*, dedicado a Juana de Aragón Colonna, está destinado a probar que el cuerpo de esta dama era el *criterium formae* o la belleza arquetipo, por ofrecer en todo la proporción sesquialtera. Bayle (*Dictionnaire historique et critique*, art. «Jeanne d'Aragon», notas B, C, D) ha discutido gravemente de dónde le podían venir sobre este punto conocimientos tan precisos.

<sup>112</sup> *In Phys auscult*, 47 vº (Venet., 1549), *De intellectu et demonibus* [Sobre el intelecto y los demonios], l. II.

<sup>113</sup> Idem, f. 45 vº.



sostener que los principios de Aristóteles no repugnaban a la creación en el tiempo, y que este filósofo había mirado el intelecto como creado.

Nifo ha sido considerado generalmente como uno de los jefes de la escuela averroísta.<sup>114</sup> Ritter<sup>115</sup> ha observado que en una multitud de puntos combate la doctrina del Comentador, y que en el comentario al libro XII de la *Metafísica*, le trata con un desprecio afectado: *Averroes in praesenti commento fere dicit tot errata quod verba... Magno miratu dignum est quoniam pacto vir iste (Averroes) tantam fides lucratu sit apud Latinos in exponendis verbis Aristotelis, quum vix unum verbum recte exposuerit... [En el presente comentario Averroes dice casi tantos errores como palabras... Es digno de gran admiración cómo este hombre ganó tanto crédito entre los latinos en la exposición de la palabra de Aristóteles, cuando apenas expuso bien una sola palabra...]* Llama a sus comentarios *potius confusiones quam expositiones*, [confusiones más bien que exposiciones] y declara no adoptar ese autor más que por su celebridad y porque los estudiantes no querían oír hablar de otro maestro.<sup>116</sup> Es, por otra parte, indudable que le dirige grandes elogios<sup>117</sup> y se muestra durísimo con sus detractores.<sup>118</sup> ¿Valdrá la pena querer conciliar estas diferencias? Ante tal labor, Nifo sería, indudablemente, el primero en sonreír.

<sup>114</sup> *Averrois sectatores qui nostro hoc aevo adhuc spirant, inter quos unus et caput est Suessanus. [Los secuaces de Averroes que respiran todavía en este siglo nuestro, entre los cuales es caudillo único el de Suessa,] etc.* Antonio Brasa-vola, *De subst orbis*, ms. de la Biblioteca de Ferrara, n.º 304, pág. 407.

<sup>115</sup> Ritter *Geschichte der neuern Philosophie*, t. I, pág. 381 y sigs. Véase el comentario *In destructionem destructionis*, fo. 60, 64, 117 v.º, 211 (ed. 1560).

<sup>116</sup> *Quum barbarus sit, Graecorum mentem ad plenum intelligere non potuit... sed quia nostro tempore famosus est, ITA UT NULLUS VIDEATUR PERIPATE-TICUS NISI AVERROICUS, cogor ipsum exponere. Adest praeterea rogatus nostrarum scholarum, cui non parere difficile videtur. [Como es bárbaro («no grecorromano») no pudo entender por completo el pensamiento griego..., pero como en nuestro tiempo es famoso, a tal punto que nadie parece peripatético si no es averroísta, me veo obligado a exponerle. Existe además el ruego de nuestras Escuelas a las que parece difícil no obedecer.] Philosophorum hac nostra tempestate monarchae, Augustini Niphi Suessani. In duodecimum Metaphysica [Agustín Nifo de Suessa, monarca de los filósofos de esta nuestra época, sobre el libro XII de la *Metafísica*, folio 2 y proemio. Venecia, 1518.]*

<sup>117</sup> *In Phys auscult*, prefacio: *Hic ex Graecis enarratoribus perinde atque ex optimis fontibus philosophiam visus est non tam hausisse quam expressisse; qua e re solus commentatoris nomen sibi comparavit. Dii immortales! quantum est bonos sequi aucthores. [Parece que no sólo tomó sino expresó la filosofía de los expositores griegos como de las mejores fuentes, por lo cual sólo ganó para sí el nombre de comentador. ¡Dioses inmortales! qué gran cosa es seguir a los buenos autores!]*

<sup>118</sup> *Idem*, 51 v.º, 53 v.º: *Quidem Averromastici, quorum studium potissimum est in reprehendo Averroe. [Ciertos azotes de Averroes cuyo principal afán consiste en censurar a Averroes.]*



## § IX

El Averroísmo inofensivo de Nifo fue, durante todo el siglo xvi, la enseñanza oficial de Padua. La palabra averroísmo no representaba una doctrina, sino la confianza depositada en el *Gran Comentario* como base de la interpretación de Aristóteles. Ahora bien; lejos de que los teólogos se mostrasen contrarios a semejante enseñanza, había en aquella fidelidad a los antiguos textos un respeto de la autoridad que debía complacerles. Sólo los novadores en filosofía y en literatura llamaban a todo esto rutina y barbarie. Los hombres más católicos querían ser llamados averroístas en el sentido que acabamos de explicar.<sup>119</sup> He visto en Roma, en el convento de la Chiesa Nuova, en un armario que contenía los libros que habían pertenecido a San Felipe de Neri y donde se guardaba como reliquia, un hermoso ejemplar manuscrito de Averroes. La Iglesia aprobaba altamente el estudio de Aristóteles; el cardenal Pallavicini llegó a decir que sin Aristóteles faltarían a la Iglesia algunos de sus dogmas. Ahora bien; Averroes era, por voto unánime, el mejor intérprete de Aristóteles. «Él αὐτὸς ἔφα [él mismo lo dijo] de los discípulos de Pitágoras — dice un contemporáneo — no debe extrañarnos en modo alguno, pues en nuestros días vemos todo lo que Averroes ha dicho pasar por axioma a los ojos de los que filosofan».<sup>120</sup> Prodigábanseles, en efecto, los más espléndidos títulos... *Solertissimus peripateticæ disciplinæ interpretes... Altividus aristotelicorum vestigator penetralium... Magnus Averroes philosophus consummatissimus... Primarius rerum aristotelicarum commentator...* [Habilísimo intérprete de la doctrina peripatética. Profundo investigador de los misterios aristotélicos. El gran Averroes, el más consumado filósofo. Primer comentador de los temas aristotélicos.] En suma: la palabra *averroísta* no implicaba ningún rasgo de opinión, sino que designaba solamente un hombre que

<sup>119</sup> Brucker (*Historia critica philosophiae*, t. VI, pág. 710) recuerda la frase del cardenal de Toledo: *Viros catholicos se et esse et dici velle averroistas*. [Que hombres católicos quieren ser y ser llamados averroístas.]

<sup>120</sup> Léase el prefacio de las Juntas (edición de 1553, f. 3 vº, 6 vº, 12: *Cur omnibus bene philosophantibus viris adversabimur, qui tantum uno ore Averroi tribuunt, ut neminem qui non averroista sit bonum unquam fore philosophum praedicent... nec quemquam prorsus philosophum putent qui huic audeat contradicere*. [Por qué nos oponemos a todos los buenos filósofos que a una voz dan tanta importancia a Averroes que afirman que nadie que no sea averroísta será jamás buen filósofo... y piensan que no es filósofo, en absoluto, quien ose contradecir a Averroes.] Cf. Mantino, Prefacio del libro *Sobre las partes y géneros de los animales*. Juan Luis Vives, *Sobre las causas de la corrupción de las artes*. (Basilea, 1555).



había estudiado mucho el *Gran Comentario*; por eso se convirtió en sinónimo de filósofo, como *galenista* lo era de médico.

Marco Antonio Zimara, de San Pietro, en el reino de Nápoles, se creó una gran reputación en las escuelas por los desvelos que consagró al texto de Averroes. Sus *solutiones contradictionum Aristotelis et Averrois*, su *Index*, sus concordancias, sus anotaciones marginales, sus análisis, llegaron a ser, como los trabajos de Nifo, partes integrantes de todas las ediciones de Averroes. Éste sufría en la escuela de Padua la suerte de todos los maestros clásicos. Al texto de sus obras se preferían resúmenes modernos, más manuales, más usuales.

La sutileza y la sequedad son los defectos comunes de todos los averroístas. Mas ninguno, preciso es decirlo, las ha llevado tan lejos como Zimara. Esta barbarie hasta en Padua comenzaba a fatigar. Ya hemos visto al favor público abandonar al pedante Achillini y buscar a Pomponazzi. Idéntica desgracia cupo a Zimara. Acabó por parecer ridículo e insoportable a sus discípulos, y no pudo enseñar más que tres años.<sup>121</sup> Bembo, en una carta a Rannusio,<sup>122</sup> fechada en 6 de octubre de 1525, expresa con ironía la gracia que le causaba este añejo método: *Il quale Otranto*<sup>123</sup> *è già da ora tanto in odio di questi scolari tuti dall'un capo all'altro che se ne ridono con isdegno. Perciocchè dicono che ha dottrina tutta barbara e confusa, ed è semplice averroista... E costui pare che sia tutto barbaro e pieno di quella fecia di dottrina, che ora si fugge como la mala ventura. Siate sicuro che questo povero studio quest'anno, quanto alle arti, non ará quattro scolari, e sarà l'ultimo di tutti gli studj. Mea nihil interest [no me importa nada]; se non in quanto essendo io di cotesta patria, mi duole di veder le cose che sono d'alcun momento all'onor pubblico, andare per questa via lontano da quello che si dee desiderare e procacciare.»*

Las *Solutiones contradictionum Aristotelis et Averrois*, [Soluciones de las contradicciones de Aristóteles y Averroes.]<sup>124</sup> compuestas en gran parte según Zimara, y recopiladas por las Juntas, no dejan de ofrecer algún interés, a causa de las numerosas citas de los maestros más prestigiosos en Padua que en ellas se encuentran. Es curioso ver desfilar por cada una de las cuestiones entonces agitadas a Gil de Roma, Burleigh, Baconthorp, Jandun, Gregorio de Rimini, Pablo de Venecia, Jacobo de Forli, Gaetano de Tiena, Pomponazzi, Achillini, Nifo. Y todavía son más curiosas las anécdotas relativas a las argumentaciones de

<sup>121</sup> Facciolati, *Fasti Gymnasii Patavini*, part. III, pág. 274.

<sup>122</sup> *Opera*, t. III, pág. 118. Venezia, 1729.

<sup>123</sup> San Pietro, patria de Zimara, era una pequeña villa próxima a Otranto. En Italia, se designaba a menudo a los hombres por el simple nombre de su pueblo natal: *Suessa*, por Nifo; *Corduba*, por Averroes.

<sup>124</sup> Véase el tomo XI de las obras averroísticas (edición de 1560).



la Universidad de Padua que se relatan, y que nos hacen asistir, por decirlo así, a las discusiones de aquella célebre escuela.<sup>125</sup> La doctrina de la unidad del intelecto es adoptada en el sentido de la unidad de los principios comunes del espíritu,<sup>126</sup> pero abiertamente rechazada en el sentido de que no haya más que un solo principio substancial de la razón humana. Zimara entra en sutiles distinciones sobre los diversos matices que esta teoría había presentado en la escuela de Padua y sobre los esfuerzos que se habían hecho para conciliarla con la fe.<sup>127</sup> Pero respetuoso siempre hacia el Comentador, aspira menos a refutarle que a probar que los errores que se le atribuían no eran imputables. La Inteligencia Primera da el ser al primer móvil, y por él al universo. El primer motor es la forma de los seres,<sup>128</sup> como el dueño es la forma de su esclavo. El intelecto activo no es ni Dios mismo, como quería Alejandro, ni una simple facultad del alma, sino una substancia superior al alma, separable, incorruptible.<sup>129</sup> La forma es el principio de individuación: la forma, en efecto, supone la materia, en tanto que la proposición recíproca no es verdadera.<sup>130</sup> El alma intelectiva es separable e inmortal.<sup>131</sup> La verdad nos llega por dos caminos: los profetas y los filósofos; en caso de duda, los primeros deben ser preferidos a los últimos.<sup>132</sup>

<sup>125</sup> Véanse, por ejemplo, los folios 62 vº, 134 vº, 140, 212 vº.

<sup>126</sup> Véase el folio 177 vº.

<sup>127</sup> Folio 210 y vº: *Isti sunt medii inter Averroem et christianos: volunt enim tenere unitatem intellectus cum Averroe, et volunt eam defendere cum principiis Christianorum, et ista non possunt stare... Erubescant ergo mendacio velle tueri unitatem intellectus, imponendo et illud quod non dixit... ut ipsa tandem veritate coacti nullo pacto defendant unitatem imo potius fatuitatem intellectus.* [Éstos están a medio camino entre Averroes y los cristianos: pues quieren mantener con Averroes la unidad del intelecto, quieren defenderla con los principios de los cristianos, y tales cosas no pueden tenerse en pie... Sonrojense, pues, de querer proteger con una mentira la unidad del intelecto atribuyendo (a Averroes) lo que no dijo..., de tal modo que obligados al fin por la verdad misma no defienden de ninguna manera la unidad sino la necedad del intelecto.]

<sup>128</sup> Folio 120.

<sup>129</sup> Folio 172 vº.

<sup>130</sup> Folio 147 vº, 193.

<sup>131</sup> Folio 152.

<sup>132</sup> *Licet igitur Aristoteles ista non viderit, nec philosophi, viderunt tamen ista prophetæ, qui in superiori gradu sunt constituti quam philosophi, secundum sapientes, et ideo stante discordia, in talibus potius prophetis credendum quam philosophis, quum ipsi intentiores Deo sint quam fuerint philosophi.* [Aunque Aristóteles, pues, no vio esto, ni tampoco los filósofos, lo vieron sin embargo los profetas, que se hallan establecidos en grado superior al de los poetas, conforme a los sabios, y por eso, cuando hay discordia, en semejantes materias se ha de creer a los profetas más bien que a los filósofos, pues ellos son más atentos a Dios que lo que han sido los filósofos.] *Ibidem*, folio 207, vº.



Una muchedumbre de laboriosos profesores contribuyeron con Nifo y Zimara a la elucidación de las obras de Averroes. Antonio Posi de Monselice publicó de 1560 a 1572 un *Index* más considerable todavía que el de Zimara. Julius Palamedes dio a luz en Venecia en 1571 una tercera tabla alfabética del mismo género. Bernardino Tomitano de Feltre compuso unas *Solutiones contradictionum in dicta Aristotelis et Averrois*, análogas a las de Zimara, y argumentos para las cuestiones de Averroes.<sup>133</sup> Boni compuso otra concordancia del mismo género. Los estudiantes buscaban ávidamente un gran número de libros útiles,<sup>134</sup> bajo los títulos de *Methodus legendi Averroem*, *Thesaurus in Averroem*, *Concordantia in Averroem* [*Método para leer Averroes*, *Diccionario de Averroes*, *Concordancia de Averroes*], etc. Marco Antonio Passeri, Vicente Madio, Crisóstomo Javello, Juan Francisco Burana, Juan Bautista Bagolini, Jerónimo Stefanelli, discípulo de Zimara, los dos Trapolini, Víctor Trincavelli, continuaron, con sus lecciones y sus escritos, la tradición de la misma enseñanza durante toda la primera mitad del siglo xvi.

## § X

Esta boga extraordinaria condujo a una reforma general de las traducciones de Averroes. Desde la primera edición de Padua de 1472, los intérpretes se habían contentado con reproducir las antiguas versiones hechas del árabe en el siglo xiii, o poco más o menos tal como se encontraban en los manuscritos. Nifo y Zimara habían procurado corregirlas y hacerlas inteligibles, pero lo habían conseguido muy medianamente. Desde el comienzo del siglo xvi, se hicieron ya traducciones latinas sobre las traducciones hebraicas. Recuérdese que los manuscritos árabes de Averroes eran entonces, como hoy, excesivamente raros, y que los arabistas no lo eran menos, mientras que abundaban los traductores judíos. Avicena tuvo la misma suerte: traducido al principio del árabe por Gerardo de Cremona, lo fue enseguida del hebreo por Mantino, Andrés Alpago de Bellune, Juan Cincoárboles, etc. Por lo demás, preciso es confesar que no se logró el fin propuesto, y que las traducciones hechas del hebreo son todavía más bárbaras y más obscuras que las del siglo xiii.<sup>135</sup>

Circulaban hacía mucho tiempo manuscritas estas nuevas versiones, cuando las Juntas formaron el plan de una gran edición completa

<sup>133</sup> A continuación de la edición de 1574. Véase a Tomasini, *Elogia*, t. I, pág. 66 y sigs.

<sup>134</sup> Véase a Antonio, *Bibliotheca Hispana Vetus*, t. II, pág. 401.

<sup>135</sup> Possevini, *Bibliotheca Selecta*, t. II, l. XII, cap. 16, 18. Richard Simon, *Supplement à Léon de Modène*, pág. 121.



de Averroes, que confiaron al celo de Bagolini de Verona, conocido en Padua como filósofo<sup>136</sup> y en Venecia como médico. Concedióse amplio lugar a las nuevas traducciones; las versiones antiguas se conservaron para algunos tratados, particularmente en lo tocante a los comentarios sobre la *Física*, el *Tratado del cielo*, la *Metafísica*, la *Moral a Nicómaco*. En ocasiones, como se ve en ciertas partes importantes del *Tratado del alma*, las dos versiones se imprimieron paralelamente sobre dos columnas. A menudo los textos antiguos y las versiones nuevas se corrigieron las unas por los otros. Tradujéronse por primera vez ciertas paráfrasis hasta entonces inéditas. Respetáronse las notas marginales de Zimara; establecióse una clasificación mejor; las paráfrasis y los comentarios medios se dividieron y se colocaron después de los textos. Bagolini desplegó una gran actividad en este trabajo, y mereció de sus contemporáneos este supremo elogio:

*Tantum et Aristoteles Bagolino et Corduba debent,  
quantum humus agricolae debet operta rubis.*<sup>137</sup>

[*Tanto deben Aristóteles y Córdoba (Averroes) a Bagolini como debe al labrador la tierra cubierta de zarzales.*] Murió de fatiga antes de ver acabada su obra. Marco Oddo presidió la publicación de ésta, que tuvo lugar en los años 1552 y 53.

El judío Jacobo Mantino, nacido en Tortosa (España), y médico de Paulo III,<sup>138</sup> fue el más laborioso de los traductores que en el siglo xvi emprendieron la tarea de reformar el texto de Averroes de conformidad con el hebreo. Revisó él solo casi todos los comentarios. Bagolini aprovechó en sus papeles las partes que juzgaba convenientes, y desechó el resto. Veremos, en efecto, que los trabajos de estos nuevos intérpretes servían a menudo a un doble empleo, y que la misma obra se encontraba traducida de varias partes a la vez.

Abraham de Balmes, nacido en Lecce, en el reino de Nápoles, y médico de Padua, muy conocido entre los judíos como gramático, se dedicó sobre todo a las obras lógicas de Averroes, a la *Retórica* y a la *Poética*.<sup>139</sup> Bagolini se sirvió de sus versiones para corregir las de Man-

<sup>136</sup> Facciolati, *Fasti Gymnasii Patavini*, parte III, pág. 302. Maffei, *Verona Illustrata*, parte II, col. 168-69.

<sup>137</sup> Véase el folio 11 de la edición de 1553.

<sup>138</sup> Marini, *Degli Archiatri Pontifici*, vol. I, pág. 292, 367. (Roma, 1784). Antonio, *Biblioteca Hispanica Vetus*, t. I, pág. 467. Carmoly, *Histoire des médecins juifs*, pág. 145 y sigs. Wolf (*Bibliotheca Hebraica*, t. I, pág. 666; III, página 515) ha tomado por obras originales algunas de las traducciones de Mantino.

<sup>139</sup> Véase a Wolf, *Bibliotheca Hebraica*, I, pág. 70. Richard Simon, *Histoire Critique du Vieux Testament*, pág. 666. Steinschneider, *Catálogo inédito de Oxford*, en la palabra AVERROES.



tino, y lo prefirió para los *Tópicos*, los *Argumentos Sofísticos*, la *Retórica* y el *De substantia orbis*.<sup>140</sup>

Juan Francisco Burana de Verona, profesor de Padua,<sup>141</sup> es el único cristiano que figura en esta lista de traductores. Es muy probable que Burana se apropiase el trabajo de algún judío, porque apenas cabe suponer que un cristiano de esta época supiese bien el hebreo rabínico para traducir, ni aún mediocrementemente, textos tan difíciles y por otra parte, ¿hubiérase tomado este trabajo, teniendo en torno suyo judíos prestos a hacerlo *per alcuni danari*? Parece que se atribuyó a Burana el conocimiento del árabe: al menos resulta de los documentos inéditos que Maffei tenía entre manos que tradujo varios autores griegos. Como quiera que sea, Burana figura en la edición de las Juntas en lo referente a los grandes comentarios de los *Analíticos*, sobre los cuales no se conocían antes de él más que las exposiciones medias. Su trabajo había sido impreso ya en 1559. Marco Oddo se quejó vivamente de lo defectuosa que era esta traducción, que se vió obligado a corregir por la de Mantino.<sup>142</sup>

Pablo el israelita dio la paráfrasis del *Tratado del cielo* y el prólogo del libro XII de la *Metafísica*; Vital Niso la paráfrasis del *Tratado de la Generación*; Calo Calónimo, médico de Nápoles, figura como traductor de la *Destrucción de la destrucción* y de la carta sobre la *Unión del intelecto separado*. Su versión es más completa que la que se hizo del árabe por Calónimo, hijo de Calónimo, hijo de Meir, y que se imprimió en 1497 con el comentario de Nifo.<sup>143</sup> Empero semejante trabajo le hace poco honor. Dudo que exista un texto menos inteligible, y Pococke<sup>144</sup> decía con mucha razón que merece doblemente el título de *Destrucción* (*non versio sed destructio*). [No versión sino destrucción.] Wolf<sup>145</sup> atribuye también a Calo la traducción de las *Cuestiones físicas*, de Averroes, con el comentario de Moisés de Narbona.

<sup>140</sup> Su traducción de la paráfrasis de la *Poética* se lee en la edición de 1560. Bagolini había preferido la de Mantino.

<sup>141</sup> Facciolati, *Fasti Gymnasii Patavino*, parte II, pág. 115. Maffei, *Verona Illustrata*, parte II, pág. 126 y 27. Estos historiadores, engañados por el título de la edición de 1539, han tomado por dos autores diferentes a Averroes y Alubidus (sic) Rosadis.

<sup>142</sup> Véase el folio 7 del prefacio de la edición de 1553.

<sup>143</sup> Esta última es la de que hablan los editores de Venecia, *Vetustiori posthabita*. [Sin tomar en cuenta la más antigua.] Véase a Gosche, *Ghazzali*, pág. 269 y sigs.

<sup>144</sup> *Ad Portam Mosis*, pág. 118.

<sup>145</sup> *Bibliotheca Hebraica*, I, 19. Véase, además, a Steinschneider, en el número 27 y 28 del *Catálogo Inédito de Oxford*. Por un error extraño, Tennemann (*Erschs y Gruber Encyclopädie*, artículo «AVERROES») indica como traductor de la *Destrucción* al editor Locatello. (Venecia, 1497.)



Un manuscrito de la Biblioteca Imperial (*Antiguos Fondos*, 6.507) contiene una versión latina del comentario medio sobre la *Física*, sacada del texto hebreo de Zeraquías hijo de Isaac, que quedó inédita y terminada el 7 de febrero de 1500 por Dactilomelos, maestro en artes y doctor en medicina, por orden del Cardenal Grimani, patriarca de Aquilea. Por lo demás, este traductor es completamente desconocido.

Elías del Medigo se cuenta también entre los judíos que quisieron dar a la escuela de Padua un texto más inteligible de Averroes. Tradujo, se dice, el *De substantia orbis*, el *Comentario sobre los meteoros*,<sup>146</sup> las *Cuestiones sobre los primeros analíticos*, impresas en Venecia en 1477, y el *Comentario Medio* sobre los siete primeros libros de la *Metafísica*, impresos por primera vez en la edición de 1560.<sup>147</sup> La muerte le impidió terminar este último trabajo. Es, por otra parte, muy posible que se hayan considerado como traducciones algunos de los comentarios que compuso sobre los tratados averroísticos.

Las obras médicas de Averroes tuvieron la misma suerte que sus obras filosóficas. Hacia la mitad del siglo xvi se experimentó la necesidad de traducirlas de nuevo, completarlas y corregirlas. Juan Bautista Bruyerin Champier, sobrino de Sinforiano Champier, médico de Enrique II, tradujo (o más bien, hizo traducir) del hebreo los libros II, VI y VII del *Colliget*, que reunió bajo el título de *Collectanea Medica*. Mantino retradió igualmente algunos capítulos del libro V. Andrés Alpago de Bellune revisó el *Comentario* sobre el *Poema de Avicena*. El tratado de la *Teriaca* se publicó con arreglo a los papeles de Andrés della Croce, cirujano de Venecia.

Las Juntas, en sus ediciones posteriores, no hicieron más que reproducir la de 1553. Sus prefacios atestiguan lo muy pedidos que eran esos libros. Cada edición, como las de los clásicos más usuales, se agotaba en dos o tres años.

## § XI

Un reinado tan absoluto no podía dejar de provocar una reacción violenta. El aristotelismo árabe, personificado en Averroes, era uno de los grandes obstáculos que encontraban los que tan activamente trabajaban entonces para fundar la cultura moderna sobre las ruinas de la Edad Media. En Italia, el espíritu revolucionario no conoció jamás la medida. Aristóteles fue bien pronto *un envenenador, un oscuran-*

<sup>146</sup> Bartolucci, *Biblioteca Rabinica*, t. I, pág. 14. Pasini, *Codd. Mss. Regii Taurini Athenæi*, I, pág. 55.

<sup>147</sup> Sin razón dan los editores esta traducción como hecha sobre el texto árabe.



tista, el verdugo del género humano, que perdió al mundo con su pluma, como Alejandro lo perdió con su espada. La majestad de Averroes fue a su vez violada. Este árabe, este bárbaro, convirtiéndose en el blanco de los sarcasmos de todos los espíritus cultivados. Indignados al haber encontrado la Grecia auténtica, los filólogos, helenistas, platónicos, hipocráticos, fueron soberanamente desdeñosos para aquella Grecia falsificada y pedante que se hallaba en los maestros árabes. Aquel escolasticismo árido, aquellas categorías descarnadas, aquella jerga salvaje, tuvieron que parecer más que nunca intolerables a aquellos espíritus llevados por la cultura clásica a la bella forma y a la sana manera de pensar. Ya Petrarca<sup>148</sup> encontraba a Aristóteles poco agradable en la lectura. Los humanistas del siglo xv declararon por voto unánime a Averroes ininteligible, vacío de sentido, indigno de fijar la atención de un espíritu cultivado. Su obscuridad se hizo proverbial, y sus partidarios pasaron por gentes que querían encontrar sentido a lo que no lo tenía.<sup>149</sup>

La escolástica, alejándose continuamente del texto de Aristóteles, poniendo al Comentador en lugar del filósofo y los cuadernos de los profesores en lugar del *Comentario* se había forjado un Aristóteles convencional, se parecía al Aristóteles real así como la *Historia Escolástica* de Comestor se parece al texto hebreo de la Biblia. La insuficiencia de las traducciones, la incorrección de los manuscritos y de las primeras ediciones del siglo xv, habían hecho casi imposible la lectura seguida del texto de Aristóteles. Para edificar un sistema limitábanse los epígonos a conectar las frases que tenían algún sentido y unos cuantos principios que se había convenido en atribuir a Aristóteles.<sup>150</sup> El dar a luz el texto griego de este filósofo fue verdaderamente el descubrimiento de un texto nuevo, y desde entonces todos los buenos espíritus declararon que sólo quedaba que hacer una cosa, y era echar a un lado las traducciones y los comentarios de la Edad Media, para buscar en el texto sólo el peripatetismo auténtico. Mas la rutina no se da por vencida nunca. Las antiguas traducciones y los antiguos comentarios conservaban todavía partidarios numerosos, cuando ya Teodoro de Gaza, Jorge de Trebisonda, Agiropulo y Hermolao Bárbaro habían renovado el Liceo Antiguo. De aquí la lucha

<sup>148</sup> *De sui ipsius et multorum ignorantia* (Opera, t. II, pág. 1051).

<sup>149</sup> *Averrois Opera, Praefatio*, ed. 1552, f. 6: *Ipsium obscurum ieiunum, barbare et horride omnia scribentem refugiendum putant...* [Lo juzgaron oscuro, magro, que ha escrito todo bárbara y ásperamente, piensan que debe huirse de él...]

<sup>150</sup> *Solent quidem plerique ex duobus vel tribus Aristotelis dictis dogma integrum fabricare. Ex omnibus tamen qui construxerit neminem vidi.* [Por cierto, muchos suelen fabricar un dogma entero de dos o tres opiniones de Aristóteles. No he visto a nadie que lo construyese de todas.] (Patrizzi, *Discussiones peripateticae*, l. XIII, f. 113. Venecia, 1571.)



tan desesperada del aristotelismo árabe, que aún buscaba a Aristóteles en Averroes, y del aristotelismo helenista, que buscaba a Aristóteles en su texto y en los comentaristas griegos Alejandro de Afrodisia, Temistio, etc.

El 4 de abril de 1497, Nicolás Leónico Tomeo subió a la cátedra de Padua para enseñar a Aristóteles en griego.<sup>151</sup> Bembo celebró en versos este gran acontecimiento, que parecía abrir una nueva era en la enseñanza filosófica. Leónico Tomeo, por la vivacidad de su polémica contra la escolástica, por su enseñanza médica enteramente hipocrática, por la belleza de su estilo y su manera ciceroniana, merece ser considerado como el fundador del peripatetismo helenista y crítico.<sup>152</sup> La dulzura de su carácter le preservó de las injurias; hasta tuvo la cortesía de ver en Averroes un distinguido intérprete: *Averroes exquisitissimus Aristotelis interpres (Græcos semper excipio)*. [Averroes, el más sutil intérprete de Aristóteles, exceptuando siempre a los griegos.] Además se apoyó sobre la psicología de Averroes para conciliar a Aristóteles y Platón y establecer la preexistencia e inmortalidad de las almas.<sup>153</sup>

Todos los espíritus distinguidos del siglo xvi predicaron de igual modo la cruzada contra los bárbaros en filosofía y en medicina.<sup>154</sup> La

<sup>151</sup> Es decir, según el texto griego. La opinión que le hace enseñar en griego, no merece ser discutida. (Facciolati, *Fasti Gymnasii Patavini*, parte I, págs. LV-LVI.)

<sup>152</sup> Paulo Jovio, según Brucker (*Historia critica philosophiae*, t. IV, pág. 156): *Philosophiam ex purissimis fontibus, non ex lutulentis rivulis salubriter hauriendam esse perdocebat, explosa penitus sophistarum disciplina, quae tunc inter imperitos et BARBAROS principatum in scholis obtinebat, quum doctores, excogitatis BARBARA SUBTILITATE figmentis... et iuventus in gymnasio ARABUM ET BARBARORUM commentationes secuta, a recto munitoque itinere in confragosas ignorantiae crepidines ducerentur*. [Enseñaba con insistencia que había de beberse salubrementemente la filosofía en las más puras fuentes, y no en arroyos cenagosos, ya condenada totalmente la enseñanza de los sofistas que entonces alcanzaban la primacía en las escuelas entre ignorantes y bárbaros (extranjeros), mientras los maestros, tras de idear ficciones con bárbara sutileza..., y la juventud siguiendo en el colegio las imaginaciones de los árabes y de los bárbaros era llevada del camino recto y defendido a los escollos fragosos de la ignorancia.] Consúltese además, a Patrizzi, *Discussiones peripateticae*, l. XII, fo. 106. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. VII, parte 2, pág. 422.

<sup>153</sup> Ritter, *Geschichte der neuern Philosophie*, parte I, pág. 377.

<sup>154</sup> En el título de la edición de Aristóteles publicada en París en 1531 ex officina Simonis Colinaei se lee la exhortación siguiente: *Nunc ergo, o iuvenes, ex Aristotelico opere, ceu ex proprio fonte purissimas haurite delibateque aquas, PEREGRINAS autem tanquam viles lacunas insalubresque Trinacriae lacus devitate. Omne enim malum studiis insemminatum fere est, quod authorum literis dimissis ipsisque authoribus, ad VANA GLOSSEMATA sese totos contulere, et eos qui non essent authores (ac si apes fucos sequerentur) pro ducibus et delegerunt et secuti sunt*. [Ahora, pues, oh jóvenes, bebed y gustad las aguas purísimas de la obra aristoté-



juventud, abandonando las argucias escolásticas, sólo ansiaba aprender el griego para leer a Aristóteles, y el pedante Zimara apenas podía encontrar oyentes para su Averroes. «*Il quale autore — decía Bembo en su ya citada carta a Rannusio — a questi di si lascia a parte dai buoni dottori, ed attendesi alle sposizioni de' commenti greci, ed a far progresso ne'testi*». <sup>155</sup> La misma revolución se operaba en medicina. Hipócrates y Galeno no fueron ya infalibles más que en griego. «Nuestros antepasados — dice Giunta en el prefacio de su edición de Averroes — <sup>156</sup> no encontraban nada ingenioso en filosofía o en medicina que no viniese de los moros. Nuestra edad, por el contrario, pisoteando la ciencia de los árabes, sólo admira y acepta lo que está sacado de los tesoros de los griegos; no adora más que a los griegos; a ellos exclusivamente quiere por maestros en medicina, en filosofía, en dialéctica; quien no sabe el griego, no sabe nada. De ahí esas colisiones, esas querellas tan animadas entre los filósofos y entre los médicos, hasta el punto de que los enfermos, no sabiendo a qué secta entregarse, mueren más de vacilación que de enfermedad.» Juan Bruyerin Champier, en el prefacio de los *Collectanea* de Averroes, escrito en 1537, nos informa igualmente de que la juventud de su tiempo detestaba a los médicos árabes y no quería ni oírlos citar. <sup>157</sup>

## § XII

El renacimiento del helenismo, que se anunciaba en Padua, en Venecia y en el Norte de Italia por un retorno al texto verdadero de Aristóteles, se manifestó en Florencia por una vuelta hacia Platón. Florencia y Venecia son los dos polos, tanto de la filosofía como del

*lica, como de su propia fuente, y evitad las extranjeras como viles lagunas e insalubres lagos de Sicilia. Casi no hay mal que no esté sembrado en los colegios, pues, habiendo abandonado los escritos de los autores y los mismos autores, se entregaron totalmente a vanas glosas y han elegido y seguido como caudillos a los que no eran autores, tal como si las abejas siguieran a los zánganos.]*

<sup>155</sup> Opera, t. III, pág. 118. En 1499, cuando el traslado de la Universidad de Pisa a Florencia, se recomendó a los profesores no confundir en sus lecciones el texto y el comentario y no explicarlos de la misma manera. Fabroni, *Historia Academiae Pisanae*, vol. I, pág. 284.

<sup>156</sup> Véase el folio 2-3 de la edic. de 1552.

<sup>157</sup> *Plerique omnes iuniores medici iam intolerabili in Arabum Mauritaneorumque dogmata odium conceperunt, ut ne nominandi citandive locus relinquatur: principes enim Hippocratem atque Galenum habere nos praedicant. [Casi todos los médicos más jóvenes han concebido ya intolerable odio contra los dogmas de los árabes y moros, de tal modo que ni queda lugar para nombrarlos o citarlos, porque proclaman que tenemos por soberanos a Hipócrates y a Galeno.]*



arte en Italia. Florencia y la Toscana representan el ideal en el arte, el espiritualismo en filosofía; Venecia, Padua, Bolonia, la Lombardía, representan el análisis, el racionalismo, el espíritu exacto y positivo. Platón sólo convenía a las conversaciones de Careggi y a los jardines Rucellai; Aristóteles a las instituciones reflexivas de Venecia. Al primer golpe de vista sorprende que una escuela torpe y pedante como aquella cuya historia hemos bosquejado, haya sido la escuela oficial de una ciudad que la imaginación se complace en rodear de la más poética aureola. Pero mirándola de cerca se ve que esta escuela estaba perfectamente de acuerdo con el carácter veneciano, siendo exactamente en filosofía lo que Tiziano y el Tintoretto son en pintura. La filosofía y la poesía parten en el fondo del mismo principio; la filosofía no es más que un género de poesía como otro cualquiera, y los países poéticos son los países filosóficos. Ahora bien; el rasgo esencial del carácter veneciano no es ni el arte ni la poesía. ¿Qué es San Marcos comparado con la cúpula de Pisa? ¿Quién puede mirar una de las *madonnas* de Venecia después de haber visto las de Siena y de Perusa? Estudiad aquellas grandes cabezas de las ceremonias venecianas de Gentile Bellini o de Paris Bordone. ¿Es el pensamiento, es el ideal lo que se respira? No; es la firmeza, es la acción. En vez de aquella flor de juventud que se desarrolla eternamente sobre los bordes del Arno, aquí vive la madurez del hombre hecho, el sentido exacto y firme de las cosas de la tierra. En cuanto a libertad de pensamiento, Florencia no tenía nada que envidiar a Venecia. En parte alguna durante la Edad Media se llevó tan lejos la licencia de opinión y la irreverencia hacia las cosas santas; el escepticismo era tal, que ni aún se creyó en los milagros de Santa Catalina de Siena, atestiguados por los sieneses. El pensamiento impío del paralelo de las religiones jamás se expresó tan descaradamente como en el tercer cuento del *Decamerón*. La respuesta del judío Melquisedec a Saladino, respuesta que Boccaccio encontraba tan sabia, y que en el resto de Europa hubiera encendido hogueras, no excitaba en Florencia más que una graciosa sonrisa. En lugar de aquella toga pedante en que se envolvía la incredulidad veneciana, la incredulidad florentina, alegre y ligera, se entregaba a las embriagueses de una vida perfumada de juventud y de goces. Venecia llega a la filosofía por los hábitos de exigencia y de rigor que da el manejo de los negocios y el espíritu práctico; Florencia, por la serenidad de una conciencia en que los elementos del ideal se penetran con armonía y por aquel aire de frescura y delicia que se respira al pie de los ribazos de Fiesole.

El mismo Marsilio Ficino nos informa que emprendió el renovar la tradición platónica simplemente por reacción contra el peripatetismo averroísta de Venecia. Tan arraigada le pareció la incredulidad, que no vio más que dos medios de vencerla: los milagros o una religión



filosófica. Si tradujo a Platón y a Plotino, es porque esperaba que en calidad de filósofos encontrasen mejor acogida en el público que los santos y los profetas.<sup>158</sup> Averroes, el representante del peripatetismo heterodoxo, es tratado con el más profundo desprecio, por el horrendo delito de no haber sabido el griego ni comprendido nada en Aristóteles.<sup>159</sup> El libro XV de la *Teología platónica* está consagrado por entero a la refutación del *monstruo averroístico*, la unidad del intelecto. La argumentación de Ficino no carece de claridad ni de finura. «En la hipótesis averroísta — dice — la percepción no pertenecería a ningún sujeto personal; el acto libre, la voluntad, serían inexplicables. La misma astrología le suministra argumentos: las almas no son idénticas, puesto que las hay saturninas, marciales, jupiterianas y mercuriales».<sup>160</sup> Asimismo refuta vivamente la teoría averroísta de la Providencia. Dios lo ve todo en su propia esencia; atento sin cesar a hacer prevalecer el bien más general, no tiene necesidad de prescindir de las cosas grandes para ver las pequeñas.<sup>161</sup>

Antes de Marsilio Ficino, Gemisto Pletón y Besarión ya habían mostrado la misma antipatía y rechazado las teorías averroístas en nombre del platonismo.<sup>162</sup> Patrizzi<sup>163</sup> fue más severo aún. Suponiendo según un error frecuentemente repetido, que los escolásticos no habían conocido a Aristóteles más que por Averroes, éste era a sus ojos el responsable de todos los defectos de la escolástica y de aquel caos de sutiles cuestiones que habían invadido el campo de la filosofía.

<sup>158</sup> *Praefatio in Plotinum: Ut hac theologia in lucem prodeunte...* Peripatetici quam plurimi, id est philosophi pene omnes admoneantur non esse de religione, saltem communi, tamquam de anilibus fabulis sentiendum. [Para que, al salir a luz esta teología... el mayor número de peripatéticos, esto es, casi todos los filósofos, reciban la advertencia de que no hay que pensar de la religión, por lo menos de la común, como de cuentos de viejas.]

<sup>159</sup> *Theologia platonica* (Opera, t. I, pág. 327, 342): Averroes... graecae linguae ignarus Aristotelicos libros in linguam barbaram e graeca perversos potius quam conversos legisse traditur... Resipiscant igitur quandoque Averroici, et cum Aristotele suo consentiant. [Es fama que Averroes... sin conocer la lengua griega, leyó los libros de Aristóteles echados a perder más bien que traducidos de la lengua griega a la bárbara... Vuelvan en sí, pues alguna vez los averroístas, y pónganse de acuerdo con su propio Aristóteles.]

<sup>160</sup> Idem (en idem, f. I, 359).

<sup>161</sup> Idem (en idem, t. II, f. 104): An ignoras, AVERROIS IMPIE, bonum ipsum ordinis universi esse cuiuslibet partis ordine praestantius?... [¿O ignoras, impío Averroes, que el bien mismo del orden universal es superior al orden de cualquier parte?...]

<sup>162</sup> *Theologia platonica* (Opera, t. I, pág. 327). Brucker, *Historia Crítica Philosophiae*, t. IV, pág. 47.

<sup>163</sup> *Discusiones peripateticae*, l. XII, pág. 106 (Venecia, 1571).



## § XIII

Para comprender la aversión que el peripatetismo averroísta inspiraba a los cultos espíritus del Renacimiento, preciso es haber conocido por experiencia aquel estilo erizado de palabras bárbaras,<sup>164</sup> aquellas discusiones sutiles, aquella insostenible prolijidad, que son los caracteres de la escuela averroísta. «Otras veces — dice Vives, —<sup>165</sup> nada más encantador que la contemplación del jardín de este universo; pero estos filósofos, en vez de árboles y de flores, han plantado cruces para torturar al espíritu humano.» Considérese, en efecto, la impresión que debían producir sobre los Valla, los Barbaro, los Bembo, frases como esta: *Quaelibet anima intellegit primum et se, hoc est suum esse, quod Dehaath appellatur; de secundis vero intellegit Zobar, quod dedit sibi suum esse.*<sup>166</sup> [Cualquier alma entiende lo primero y a sí misma, esto es, su ser, que se llama Dehaath; de lo segundo, entiende Zobar que se dió a sí mismo su ser]. Este es el caso de decir con Pico de la Mirándola: *Age, damus hoc vobis, ut non sit vestrum ornate loqui,*<sup>167</sup> *sed vestrum est certe, quod nec praestatis, latine saltem, ut, si non floridis, suis tamen verbis rem explicetis. Non exigo a vobis orationem comptam, sed nolo sordidam; nolo unguentatam, sed nec hircosam; non sit lecta, sed nec neglecta; non quaerimus ut delectet, sed querimus quod offendat.*<sup>168</sup> [Ea, os concedemos que no sea cosa vuestra hablar elegantemente; pero es cosa vuestra, ciertamente, y no lo proporcionáis, hablar por lo menos claro en latín, de tal modo que si no con flores, expongáis el punto con sus propias palabras. No os exijo un discurso ornado, pero no lo quiero sucio; no lo quiero perfumado, pero no mal-

<sup>164</sup> Véase un ejemplo curioso. En el libro XII de la *Metafísica* (según el folio 337 y sigs. de la edición citada) se emplea varias veces la palabra *allastogia*. Ignórase qué sentido debía tener semejante término para los doctores de Padua, que no sabían sin duda que era el vocablo *στοιχεῖα* [elementos] precedido del artículo árabe (*al-stouchia*).

<sup>165</sup> *De causis corruptorum artium* (Opera, t. I, pág. 413): *Nihil olim amoenius habebatur contemplatione horti hujus naturae... At isti, pro flosculis philosophiae et arboribus placidissimis, crucem ingeniis fiixerunt.* [En otro tiempo no se tenía nada más ameno que la contemplación de este jardín de la naturaleza... Pero ellos, en lugar de las flores y gratísimos árboles de la filosofía, fijaron un tormento al ingenio.]

<sup>166</sup> *De animae beatitudine*, f. 357 (de la edición de 1560).

<sup>167</sup> Los averroístas decían, para excusar la barbarie de su lenguaje, que los filósofos debían imitar el estilo de Aristóteles y despreciar las palabras para no pensar más que en las cosas. Véase a Oddo, en el folio 6 del prefacio de 1552, y a Nifo, en el proemio al libro XII de la *Metafísica*.

<sup>168</sup> *Epistola ad Barbarum* [Carta a Hermolao Bárbaro], (Opera Politiani, vol. I, f. LV, París 1512).



oliente; no sea selecto, pero no descuidado; no buscamos que agrade pero nos quejamos de que choque]. La tesis de Nizolio, en su *Antibarbarus*, la extremada insistencia con la cual los espíritus cultivados se esforzaban en sostener que la filosofía debía servirse del lenguaje ordinario y repudiar el estilo técnico, lo que se llamaba el estilo de París,<sup>169</sup> no era entonces una proposición pueril o un simple escrúpulo de retórico. No había reforma más urgente que la del lenguaje: la primera condición de progreso era desembarazar al pensamiento de aquella intolerable traba del estilo escolástico, que le impedía toda delicadeza.<sup>170</sup>

El hombre de aquel siglo en que mejor se mostró la lucha de esos diversos sentimientos, fué Pico de la Mirándola. Éste no estuvo en principio exento de arabismo. Tuvo por maestro a Elías del Medigo, y nunca se desembarazó enteramente de esta mala levadura. Entre las novecientas cuestiones que propuso para su gran torneo filosófico, la escolástica bárbara, y particularmente Averroes, tienen un lugar importante. Así dice en su *Apología*: *Est apud Arabas in Averroe firmum et inconcussum; in Alpharabio grave et meditatum; in Avicenna divinum ataque Platonium*. [Entre los árabes, está en Averroes lo firme e inconcuso; en Alfarabi lo grave y meditado; en Avicena, lo divino y platónico]. Por otra parte, llama a Averroes *celebrem in Aristotelis familia philosophum et rerum naturalium gravem aestimatorem*,<sup>171</sup> [célebre en la escuela filosófica de Aristóteles y serio examinador de la naturaleza] y se propone reconciliarlo con Avicena, como Aristóteles con Platón.<sup>172</sup> Por eso, sin duda, los coimbricenses<sup>173</sup> lo cuentan entre los averroístas. No obstante, Pico había recibido influencias mejores. En una carta que dirigió a Hermolao Bárbaro, expresó claramente sus nuevas simpatías y sus vacilaciones de nuevo converso: *Hac proxima tua ad me epistola. in qua dum*

<sup>169</sup> Véase a Vives, *In Pseudodialecticos* (Opera, t. I, pág. 272 y sigs.).

<sup>170</sup> Nizolio resume en estas dos proposiciones su *Antibarbarus*, seu de viris principiis et vera ratione philosophandi, contra pseudophilosophos, pág. 354: *Ubi-cumque et quotcumque dialectici metaphysicique sunt, ibidem et totidem esse capitales veritatis hostes. — Quamdiu in scholis philosophorum regnabit Aristoteles iste dialecticus et metaphysicus, tandiu in eis et barbariem et falsitatem, si non linguae et oris, at certe pectoris et cordis regnaturam*. [Antibárbaro, o sobre los verdaderos principios y verdadero modo de filosofar, contra los falsos filósofos: «Dondequiera y cuantos quiera dialectos y metafísicos haya, hay en esos mismos lugares otros tantos enemigos capitales de la verdad. Mientras reine en las escuelas de filosofía ese Aristóteles dialéctico y metafísico, siempre reinará en ellas la falsedad y la barbarie, si no de la lengua y de la boca, por lo menos del alma y del corazón.»] (Ed. Leibniz.)

<sup>171</sup> Véase su libro *Contra los astrólogos* en Antonio, *Bibliotheca Hispana Vetus*, t. II, pág. 395 (Ed. Bayer).

<sup>172</sup> *De hominis dignitate*, 324, *Apología*, 118.

<sup>173</sup> *In II De Anima*, cap. I, quæst. 7, art. 1.



barbaros hos philosophos insectaris, quos dicis haberi vulgo sordidos, rudes, incultos, quos nec vixisse viventes, nedum extincti vivant et si nunc vivant, vivere in poenam te contumeliam,<sup>174</sup> ita Hercules sum commotus, ita me puduit piguitque studiorum meorum (iam enim sexennium apud illos versor), ut nihil minus me fecisse velim quam in tam nihili facienda re tam laboriose contendisse. Perdiderim ego, inquam, apud Thomam, Ioannem Scotum, apud Albertum, apud AVERROEM meliores annos, tantas vigilias, quibus potuerim in bonis litteris fortasse non nihil. Gogitabam mecum ut me consolarer, si qui ex illis nunc reviviscant, habituri-ne quidquam sint, quo suam causam argumentosi aliqui homines, ratione aliqua tueantur.<sup>175</sup> ... [La última carta que me escribiste (en la que atacas a estos filósofos bárbaros que dices ser tenidos vulgarmente por desaliñados, toscos, incultos, que ni vivieron cuando vivían ni, menos, viven una vez difuntos, y si viven ahora, viven para recibir castigo y ofensa) de tal modo me impresionó, a fe mía, de tal modo me avergoncé y enfadé de mis estudios (pues ya hace seis años que ando en ellos) que hubiera preferido todo a haberme empeñado tan laboriosamente en una cosa de tan poca monta. Habré perdido yo, digo, con Tomás y Juan Scoto, con Alberto, con AVERROES los mejores años, tantas vigilias con las cuales quizá algo habría podido en las bellas letras. Pensaba para mis adentros, a fin de consolarme: si algunos de ellos revivieran, tendrían razones con las que algunos hombres argumentadores podrían en alguna forma apoyar su causa?] Pico de la Mirándola supo, sin embargo mantenerse dentro de un sabio eclecticismo; las exageraciones del partido humanista le llevaron a encontrar lo bueno de la escolástica árabe. Quamvis, dicam quod sentio, movent mihi stomachum grammatastae quidam, qui quum duas tenuerint vocabulorum origines, ita se ostentant, ita se venditant, ita circumferunt jactabundi, ut prae se ipsis pro nihilo habendos philosophos arbitrentur, Nolumus, inquiunt, hasce vestras philosophias! Et quid mirum? nec Falernum canes. ... [Aunque diré lo que siento — me irritan ciertos gramáticos que, cuando han aprendido dos etimologías, se exhiben, se hacen propaganda, se ostentan llenos de jactancia a tal punto que piensan que en comparación con ellos no hay que tener en nada a los filósofos. «¡No queremos, dicen, estas filosofías vuestras!» ¿Qué tiene

<sup>174</sup> Hermolaiüs le repret de ce que, après avoir gousté tant délices contenues ès langues grecque et latine, il s'est allé souiller en la lecture des docteurz barbares, lesquelz, jacoit qu'ilz soient esté en grande réputation de plusieurs estanz en autorité... et combien qu'ilz soient extimez par grandz et petitiz ignorantz les bones lettres, ne le sont pas par les sçavantz, les jugeant indignes de vivre ni marcher sur terre; met du ranc de ceux là Averrois, Aubert le Grand, Saint-Thomas et d'autres infiniz. (Bonnivard, Advis et devis des langues, en la Bibliothèque de l'École des Chartes, serie II, t. 5, pág. 357.)

<sup>175</sup> Opera Politiani, vol. I, f. LV (París, 1512). Bernays, Florilegium renascentis latinitatis [Florilegio de la latinidad del Renacimiento], pág. 17 (Bonn, 1849).



de extraño? Tampoco los perros quieren el Falerno]. Por lo demás, parece que esta apología satisfizo poco a los averroístas, e hizo, por lo contrario, triunfar a los helenistas, que la llamaron la apología de los escitas y de los teutones, según le escribía Hermolao: *Ab amicis quos habeo Patavii, cértior factus sum apologiam tuam quae Scytharum et Teutonum est inscribi coepta, quasi Typhonis et Eumenidum laudatio, molestissiman accidisse maiori eorum parti quos defendis.*<sup>176</sup> [... Me he cerciorado por los amigos que tengo en Padua que tu apología que comienza a ser titulada Apología de los escitas y de los teutones, ha sido muy desagradable, como si fuese el elogio de Tifón y de las Euménides, a la mayor parte de los que defiendes.]

Todas las declamaciones de los humanistas más avanzados contra la filosofía árabe, palidecen ante el enérgico ditirambo de Vives. Este apóstrofe, el más rudo, a no dudarlo, que a Averroes se haya dirigido, no ocupa menos de cuatro páginas *in folio* en el tratado *De causis corruptarum artium*.<sup>177</sup> Helo aquí: *Nomen est commentatoris natus, homo qui in Aristotele enarrando nihil minus explicat, quam eum ipsum quem suscepit declarandum. Sed nec potuisset explicare, etiamsi divino fuisset ingenio, quum esset humano, et quidem infra mediocritatem. Nam quid tandem adferebat quo in Aristotele enarrando posset esse probe instructus? Non cognitionem veteris memoriae, non scientiam placitorum priscae disciplinae et intelligentiam sectarum, quibus Aristoteles passim scatet. Itaque videas eum pessime philosophos omnes antiquos citare, ut qui nullum unquam legerit, ignarus graecitatis ac latinitatis. Pro Polo Ptolomaeum ponit, pro Protagora Pythagoram, pro Cratylo Democritum; libros Platonis titulis ridiculis inscribit, et ita de iis loquitur, ut vel caeco perspicuum sit litteram eum in illis legisse nullam. At quam confidenter audet pronuntiare hoc aut illud ab eis dici, et quod impudentius est, non dici quum solos videret Alexandrum, Themistium et Nicolaum Damascenum, et hoc, ut apparet, versos in arabicum perversissime ac corruptissime! Citat enim eos nonnunquam, et contradicit, et cum eis rixatur, ut nec ipse quidem qui scripsit intelligat. Aristotelem vero quomodo legit? Non in sua origine purum et integrum, non in lacunam latinam derivatum (non enim potuit linguarum expers), sed de latino in arabicum transvasatum;<sup>178</sup> in qua transfusione ex Græcis bonis facta sunt latina non bona; ex latinis vero malis arabica pessima.* [Ha logrado nombre de Comentador un hombre que en la interpretación de Aristóteles lo explica todo menos aquel a quien se propuso explicar. Ni hubiera podido explicarle aunque tu-

<sup>176</sup> Bernays, *Florilegium*, pág. 23.

<sup>177</sup> *Opera*, t. I, pág. 410 y sigs.

<sup>178</sup> No hay necesidad de hacer notar el enorme error que aquí comete Vives. Huet (*De claris interpret.*, pág. 126) lo ha copiado (París, 1680).



viese ingenio divino, y lo tenía humano y por cierto menos que mediano. Pues ¿qué aportaba para estar bien preparado para explicar a Aristóteles? No el conocimiento de la tradición antigua, no el saber las opiniones de la primitiva disciplina ni el entender las sectas de que rebosa Aristóteles en muchos pasajes. Así puedes ver que cita pésimamente a todos los filósofos antiguos, como quien no ha leído jamás a ninguno, por ignorar griego y latín. En lugar de Polo escribe Ptolomeo, en lugar de Protágoras, Pitágoras, en lugar de Crátilo, Demócrito; da títulos ridículos a los libros de Platón y habla de ellos de tal modo que hasta un ciego ve claramente que no leyó una letra de ellos. ¡Y con qué confianza osa afirmar que han dicho esto o aquello, y lo que es más desvergonzado, afirmar que no lo han dicho, cuando sólo ha visto a Alejandro, Temistio y Nicolao de Damasco y a éstos, según parece, traducidos al árabe en la forma más perversa y defectuosa. Los cita, en efecto, algunas veces, y los contradice y riñe con ellos de modo que no lo entendería ni el mismo que lo escribe. Y a Aristóteles ¿cómo lo lee? No puro e íntegro en su original, no derivado en aguas latinas (no pudo hacerlo, ya que carecía de esas lenguas) sino trasvasado del latín al árabe. En esa trasfusión, de un buen texto griego se hizo un texto latino no bueno, y de un mal texto latino, un pésimo árabe.] Vives cita a continuación un pasaje que justifica seguramente sus sarcasmos, pero cuya responsabilidad, a decir verdad, debe recaer mucho más sobre el traductor árabe que sobre el Comentador. Así exclama: *Aristoteles si revivisceret intelligeret haec, aut posset vel conjecturis castigare? O homines valentissimis stomachis qui haec devorare potuerunt et concoquere, et in haec tam ab Aristotelis sententia ac mente abhorrentia auscultare quae Aben Rois commentator comminiscitur: favete linguis viro tanti nominis et alteri Aristoteli.* [Si Aristóteles resucitase ¿entendería esto o podría siquiera rectificarlo con conjeturas? ¡Oh hombres de robustísimo estómago que pudieron devorarlo y digerirlo, y escuchar en estas palabras tan remotas del parecer y pensamiento de Aristóteles, lo que inventa el comentador Averroes: brindad con silencio ritual a un varón de tanto renombre, a un segundo Aristóteles.] La desgraciada secta de los hercúleos le da ocasión de inagotables chanzas: <sup>179</sup> *Haec sunt tua, an Herculeorum, ut tu vocas? Tua sunt, qui adeo es impius ut impietatis inserere vel tuo vel alieno nomine semper gaudeas. Atqui hic est Aben Rois quem aliquorum dementia Aristoteli parem fecit, superiorem divo Thomae. Rogo te, Aben Rois, quid habebas quo caperes hominum mentes, seu verius dementares? Ceperunt nonnulli multos sermonis gratia et orationis lenocinio; te nihil est horridius, incultius, obsecenius, infantius. Alii tenuerunt quosdam cognitione veteris memoriae, tu nec quo tempore vixeris, nec qua aetate natus sis*

<sup>179</sup> Ver arriba, pág. 51-52.



*novisti, non magis praeteritorum consultus, quam in silvis et solitudine natus et educatus! Admiratione atque omnium laude digni sunt habiti qui praecepta tradiderunt bene vivendi: te nihil est sceleratius aut irreligiosius: impius fiat neccese est et ἄθεος quisquis tuis monumentis vehementer sit deditus. Jam dic ipse, quare quibusdam placuisti? Audio, teneo, non tua culpa est, sed nostra; non tu adferebas quo placeres, sed nos adferebamus quo non displiceret. Suavia erant obscuris obscura, inanibus inania, et quibusdam pulchra sunt visa quae non ipsi intelligerent. Multi te non legerant, alienum iudicium sunt secuti; aliquibus propter impietates fuisti gratus: nam et Aben Rois doctrina et Metaphysica Avicennae, denique omnia illa arabica videntur mihi resipere deliramenta Alcorani et blasphemias Mahometis insanias: nihil fieri potest illis indoctius, insulsius, frigidius... [¿Estas son ideas tuyas o de los hercúleos, como tú los llamas? Tuyas son, pues tan impío eres que siempre te gozas en insertar impiedades ya bajo tu propio nombre, ya bajo el ajeno. Pues éste es el Averroes a quien la locura de algunos ha puesto a la par de Aristóteles, por encima de Santo Tomás. Dí, por favor, Averroes, ¿qué tenías para apoderarte del espíritu de los hombres o, para hablar más exactamente, para enloquecerlos? Algunos se han apoderado de los hombres en virtud de su lenguaje y del atractivo de su discurso; nada hay más hispido que tú, nada más inculto, más torpe, más inarticulado. Otros conquistaron a algunos hombres por el conocimiento de la tradición antigua, tú ni sabes en qué tiempo vives ni en qué época naciste; no tienes más erudición en cuanto al pasado que si hubieras nacido y te hubieras criado en la soledad de los bosques. Han sido reputados dignos de admiración y el elogio de todos, los que transmitieron los preceptos de la vida virtuosa: nada hay más criminal ni irreligioso que tú: necesariamente ha de convertirse en impío y ateo quien se entrega apasionadamente a tus obras. Dí, pues, ¿por qué has agradado a algunos? Ya escucho, entiendo: no es culpa tuya sino nuestra: no aportabas tú nada con qué agradar; nosotros aportábamos elementos para que no desagradaras. Era dulce a los oscuros lo oscuro, a los necios lo necio y a algunos les pareció hermoso lo que no entendían. Muchos no te habían leído y seguían el juicio ajeno; a algunos fuiste grato por tus impiedades. En efecto, la doctrina de Averroes y la metafísica de Avicena, todos esos escritos árabes saben, a mi parecer, a los delirios del Corán y a las blasfemias locuras de Mahoma; no puede hacerse cosa más indocta, más insulsa, más fría...]*

He querido citar esta larga declamación, para demostrar hasta qué tono se elevaba la cólera de los enemigos de Averroes. Gelio Rodigino<sup>180</sup> no es menos severo. Navagero, que cultivaba las buenas letras

<sup>180</sup> *Antiquae Lecturae*, l. III, cap. II, pág. 110.



y hacía algún caso de Averroes, fue presentado en su siglo como un fenómeno literario.<sup>181</sup>

En fin, los espíritus moderados, como Mélanchthon o Taurel, que, espantados de las audacias del peripatetismo italiano, se atenían a los principios del cristianismo reformado, mostrábanse también muy adversos a la enseñanza averroísta.<sup>182</sup> Erasmo estaba convencido de la profunda impiedad de Averroes. Cuando Ambrogio Leone, profesor de la Universidad de Nápoles, le participó que acababa de dar a la estampa su obra en cuarenta y seis libros contra el comentador,<sup>183</sup> Erasmo le felicita en estos términos: *Utinam prodisset ingens illud opus adversus Averroem impium καὶ τρις κατάρατον*.<sup>184</sup> [¡Ojalá apareciese aquella ingente obra contra el impío Averroes, tres veces maldito!] En general, los humanistas mostraron durante el Renacimiento menos temeridad de espíritu que los peripatéticos escolásticos. Aparte de algunos hábitos paganos, harto inofensivos, quedaron, en el fondo, adictos a la ortodoxia católica o protestante. Petrarca ofrece ya un curioso ejemplo de esta doble tendencia.

La hábil sociedad de Jesús tomó frente a Aristóteles la misma posición. El *Ratio Studiorum*<sup>185</sup> encarece a los profesores de Filosofía que recuerden sin cesar el decreto del concilio de Letrán, que citen con gran precaución a los intérpretes de Aristóteles *que han desmerecido de la religión cristiana*; que se pongan en guardia contra las adhesiones posibles de los alumnos, y en lo que concierne a Averroes en particular, que no expliquen sus digresiones, y que cuando se vean obligados a citar sus comentarios, lo hagan sin elogio alguno, y si es posible demostrando que todo lo que ha dicho de bueno lo ha tomado a otros (*si quid boni ex ipso proferendum sit, sine laude proferat, et si fieri potest, id eum aliunde sumpsisse demonstret*); [Si hay que mostrar de él algo de bueno, muéstrelo sin elogio y, si es posible, demuestre que lo ha tomado de otra parte.] y por lo demás, que se atengan pura y simplemente a Aristóteles, ataquen igualmente a alejandristas y averroístas, y nieguen a Alejandro y a Averroes toda autoridad. Quien tiene razón o quién no la tiene, es lo que menos preocupa a los autores del

<sup>181</sup> Véase el folio 20 del prefacio de las Juntas (edición de 1855).

<sup>182</sup> Véase a Brucker, *Historia critica philosophiae*, t. IV, pág. 308.

<sup>183</sup> Epístola de 19 de junio de 1518 (*Opera*, t. III, pars 1, col. 324) (Leyde 1703). La obra apareció en Venecia en 1517, dedicada a León X, con este título: *Ambrosii Leonis Nolani, Marini filii, Castigationum adversus Averroem, ad Augustissimum Leonem X, Pontifex Maximum, plures libri*. [Ambrogio Leone de Nola, hijo de Marino, Muchos libros de correcciones contra Averroes, dedicados al muy augusto León X, sumo pontífice.]

<sup>184</sup> Epístola de 15 de octubre de 1519 (*Opera*, III, I, col. 507).

<sup>185</sup> Véase la pág. 68 y sigs. de la edición de Roma de 1616.



*Ratio*. La ciencia y la filosofía son allí una táctica; el que no sirve a las finalidades de la sociedad no debe ser loado, y si una vez en su vida llega a tener razón, es sin duda por efecto de algún plagio.

#### § XIV

¡Extraña tenacidad de la rutina! Esa enseñanza bárbara, ininteligible, ridiculizada, se prolonga todavía en medio de la Italia ilustrada y del espíritu moderno ya triunfante. Es cierto que Averroes ya no reina en adelante de una manera exclusiva; a medida que los recursos hermenéuticos se ensanchan, la autoridad de los griegos contrabalancea cada vez más la de los árabes.<sup>186</sup> Pero las cuestiones averroísticas agitan siempre la escuela y sirven de programa a la enseñanza. De 1564 a 1589, Jacobo Zarabella continuó las tradiciones de la cátedra de Padua.<sup>187</sup> Averroes es su guía en la interpretación de los pasajes difíciles, y aunque sobre varios puntos parece aproximarse a los alejandristas, cita al gran Comentador con el más profundo respeto. Como él y como Achilini, piensa, contra Avicena, que la necesidad de un ser absoluto no demuestra la existencia de Dios, que el cielo podría ser este primer principio, y que no hay más que una sola prueba decisiva de la existencia de Dios, el movimiento del cielo. Por lo demás, Zarabella distingue bastante a menudo entre la opinión de Aristóteles y de sus partidarios. En psicología, combate vivamente a los averroístas. Según el sistema de la unidad de las almas — dice — el intelecto no sería en el hombre más que algo así como el piloto en el navío. Ahora bien; el intelecto es la forma integrante del hombre, por la cual éste es lo que es. El intelecto se multiplica, pues, según el número de los cuerpos. No obstante, Zarabella, conforme a la doctrina de Santo Tomás, estableció una diferencia entre la actividad propia del espíritu y el intelecto, personalidad del intelecto, personalidad que él quería establecer contra los averroístas, responde distinguiendo la percepción primitiva

<sup>186</sup> *Inde coeptum aliud mixtionis in philosophando genus, uti Aven Rois et Latinis graecos interpretes admiscerent*. [De ahí comenzó otro género de mezcla en filosofía, para mezclar los intérpretes griegos con Averroes y con los latinos.] (Patrizzi, *Discussiones peripateticae*, l. XII, pág. 106.)

<sup>187</sup> Recorriendo en Padua una calle desierta, y revolviendo los escombros de la pequeña iglesia de Santa Catalina del Torresin, formados de piedras de sepulcros, fué grande mi sorpresa al leer sobre una de estas piedras rotas oblicuamente: «*Jacobo Zabarel... civilis elec... probitat... et... Ludo...*» Tomasini (*Gymnasium Patavinum*, I, pág. 139) nos informa, en efecto, que Zarabella fué enterrado en esta iglesia, pero que no había podido descubrir su inscripción: «*Nulla, quod observare potuerim, memoria clarus.*» [Por lo que pude observar, no estaba distinguido con ningún monumento.]



de la percepción ulterior. En la primera, nada hay de personal; la iluminación viene de lo exterior. Más tarde, por el contrario, el intelecto es *adquirido*, hácese nuestro en el sentido de que Dios, al esparcir sin cesar su luz, está siempre a nuestra disposición desde que queremos pensar. Por su naturaleza, el intelecto humano sería imperecedero; pero convertido en perfecto por la iluminación divina, vuélvese inmortal.<sup>188</sup> Por lo demás, el pensamiento de Zarabella sobre este punto aparece muy claro. Como toda la escuela de Padua, piensa que la inmortalidad del alma no está en los principios de la fisiología peripatética. En esto era alejandrista, y así lo juzgaron unánimemente sus contemporáneos: *deterimam alexandreorum sententiam palam professus*.<sup>189</sup> [Profesó públicamente la pésima idea de los alejandrinos.] Las disputas de Zarabella y de Piccolomini recordaron en Padua, durante la segunda mitad del siglo xvi, las proezas de Achillini y de Pomponazzi; Piccolomini había sido discípulo de Zimara, y parecía muy adicto a los averroístas, a quienes le aproximaban, además, las formas escolásticas de su enseñanza.<sup>190</sup>

Federico Pendasio de Mantua, profesor muy renombrado en su tiempo,<sup>191</sup> se acerca mucho a la manera de Zarabella. La biblioteca de la Universidad de Padua, en su número 1.264,<sup>192</sup> posee el texto manuscrito de sus lecciones (que quedaron inéditas) sobre el *Tratado del alma*. Pocos libros son tan apropiados para hacer comprender el método y los hábitos de la enseñanza de Padua. El texto de Averroes es discutido línea por línea, con el cuidado más minucioso. Empero, adoptando a Averroes como base de sus lecciones, Pendasio se acerca, en la cuestión del intelecto, a la doctrina de Alejandro. El intelecto se multiplica según el número de los individuos. Sin duda los principios de la razón son comunes a muchos; pero las imágenes, necesarias para telecto activo propiamente dicho, que es lo inteligible, o Dios considerado como motor universal. A la objeción prevista de que destruía así todo acto intelectual, son múltiples y variadas.<sup>193</sup> La razón es única

<sup>188</sup> Ritter, *Geschichte der neuern Philosophie*, part. I, pág. 718.

<sup>189</sup> Brucker, *Historia critica philosophiae*, t. IV, pág. 202.

<sup>190</sup> Tomasini, *Elogia*, I, 208. Brucker, *Historia critica philosophiae*, t. IV, pág. 208 y sigs.

<sup>191</sup> *Naudaeana*, pág. 105. Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*, artículo «Cremonini», nota Y. Brucker, *Historia critica philosophiae*, t. IV, pág. 211; t. VI, pág. 718. Facciolati, *Fasti Gymnasii Patavini*, III, pág. 275, 280.

<sup>192</sup> Tengo entre manos la copia de dos de las lecciones más importantes, que debo a la amabilidad del sabio Samuel Luzzato. La Biblioteca Comunal de Ravena posee también un manuscrito de esas lecciones (sc. 141, or. 5, X), ver Apéndice IX.

<sup>193</sup> He aquí un pasaje de la lección 33: *In aeternitate in specie omnes conveniunt... Hinc fit ut cognitio quae est in hoc intellectu non sit una numero*,



y eterna, considerada en la especie humana, que de ella participa eternamente; pero es pasajera, considerada en tal o cual individuo.<sup>194</sup> Los averroístas sostienen que la pluralidad numérica no depende más que de la materia, y que si el intelecto fuese múltiple, sería material. «En modo alguno», responde Pendasio. El intelecto está hecho para unirse al cuerpo, pero no depende del cuerpo, «así como el zapato está hecho para adaptarse al pie, y sin embargo, no depende del pie» (!).

Pendasio es, pues, un alejandrismo pronunciado. Cremonini y Alberti,<sup>195</sup> sus discípulos, deben también contarse entre los defensores más decididos del alejandrismo. En general, todos los profesores de Padua del siglo xvi cuyo nombre ha quedado en la historia de la filosofía, pertenecen a esta corriente, y sin perjuicio de hacer de Averroes el texto de sus lecciones, condenan severamente la unidad del intelecto. Sería difícil nombrar uno solo que, desde el concilio de Letrán, haya defendido francamente sobre este punto la opinión del Comentador. No obstante, al ver la insistencia que Pendasio manifiesta en refutar sin cesar a los averroístas, se siente uno obligado a sospechar que esta opinión conservaba todavía en Padua un cierto número de secuaces.

La extrema rareza de los textos puramente averroísticos me hace conceder alguna importancia a un comentario inédito sobre los doce libros de la *Metafísica* que posee la biblioteca de San Antonio de Padua, en su número 424. Este comentario se atribuye a un cierto *Magister Calaber*, por lo demás desconocido. El padre Minciotti,<sup>196</sup> autor del catálogo de los manuscritos de San Antonio, piensa que podría muy bien ser *Onofrio Calaber*, a quien Gaetano de Tiena dedica su libro *Del Alma*. Esta conjetura es inadmisibile, puesto que *Magister Calaber* cita a Achilini, a Nifo, a Zimara y a Simón Portius, posteriores en un siglo a Gaetano. Sea como quiera, la doctrina expuesta en aquel libro es el

*sed solum una specie, quia pendet a phantasmatis quae sunt plura numero. [En la eternidad, en la especie, todos están de acuerdo... De ahí sucede que el conocimiento que está en este intelecto no es único en número, sino sólo único en especie, puesto que depende de las apariencias sensoriales que son muchas en número.]*

<sup>194</sup> *Sunt aeterna, quia intellectus unicus est, in quo semper conservatur eadem cognitio: nam omnes homines conveniunt in cognitione primorum principiorum, omnes conveniunt ut homines sint aeterni... Erit autem facta et corruptibilis haec cognitio, respectu huius vel illius particularis. [Son eternos porque el intelecto es único, y en él se mantiene siempre el mismo conocimiento: todos los hombres, en efecto, están de acuerdo en el conocimiento de los primeros principios y todos convienen en que hay hombres eternos... Pero este conocimiento será hecho (no eterno) y corruptible con respecto a este o aquel particular.]* Lección 33.

<sup>195</sup> Naudé (lug. cit.) cuenta entre los discípulos de Pendasio a Zarabella y a Liceto. Pero Zarabella enseñaba al mismo tiempo que Pendasio, y Liceto era muy joven para haberlo oído.

<sup>196</sup> *Catalogo dei Coddici Manuscritti di San Antonio di Padua*, pág. 112.



Averroísmo más puro. La materia primera es *una y común*.<sup>197</sup> La primera causa obra necesariamente y en tanto puede obrar, porque no le es dable sustraerse a comunicar su bondad.<sup>198</sup> Nada surge de no ser absoluto. Santo Tomás y los filósofos latinos han trastornado todos los principios de la filosofía aristotélica al concebir al intelecto múltiple e inmortal en su multiplicidad.<sup>199</sup> El intelecto es eterno, porque es único y no puede enmarañarse en la corruptibilidad del individuo. Toda la teoría de Averroes sobre el cielo es adoptada como la última palabra de la cosmología.<sup>200</sup>

En Bolonia, en Nápoles, en Ferrara, como en Padua, se comentaba a Averroes. Nicolás Riso, Nicolás Vitigozzi, Francisco Longo, Escipión Florillo,<sup>201</sup> publicaron sus lecciones sobre el *De substantia orbis* y otras partes de la obra del gran Comentador. Las bibliotecas del Norte de Italia contienen una inmensa cantidad de manuscritos pertenecientes a este ciclo de estudios, porque muy a menudo esos cuadernos de escuela

<sup>197</sup> Véase la lección 14: *Quod materia sit una numero probatur. Illud est unum numero quod non habet pluralitatem formarum individualium. Ergo... Quod materia communis sit pluribus probatur. Illud dicitur commune pluribus quod non habet formam unam numero per quam illud sit unum numero. Sed materiam non habet unam formam. [Pruébese que la materia es única en número. Es único en número lo que no tiene pluralidad de formas individuales. Luego... Pruébese que la materia es común a muchos. Llámase común a muchos lo que no tiene forma única en número, por la cual sea único en número. Pero la materia no tiene forma única.]*

<sup>198</sup> Véase la lección 31: *Probavimus secundum philosophos quod prima causa necessario movet et operatur, et non potest non operari, quia bonum non potest quin communicet aliis bonitatem suam. Insuper movet necessario et quantum potest. [Hemos probado, conforme a los filósofos, que la causa primera se mueve y obra necesariamente y no puede dejar de obrar porque lo bueno no puede menos de comunicar a los demás su bondad. Además se mueve necesariamente y todo lo que puede.]*

<sup>199</sup> Véase la lección 14: *Latini ex hoc textu: NIL PROHIBET INTELLECTUM SEPARARI, duo colligunt, primum quod animus noster est immortalis; secundum colligit Beatus Doctor quod intellectus non est unus, sicuti sensit Averroes. Opinio Latinorum, secundum placita philosophorum et maxime Aristotelis, nullo modo sustinere potest, quum praecipua fundamenta philosophiae evertit: Ex non ente simpliciter nihil fit, et aliud ita famosum: Ex nihilo nihil fit. Dico igitur quod unus est intellectus et immortalis. Si remanet, igitur praecedit; nam aeternum ex una parte ex alia quoque aeternum est. [Del texto: Nada prohíbe dividir el intelecto, los latinos infieren dos consecuencias: primero, que nuestra alma es inmortal; en segundo lugar, infiere el Bienaventurado Doctor que el intelecto no es único, como pensó Averroes. La opinión de los latinos, de ningún modo puede sostenerse conforme al pensamiento de los filósofos, y principalmente de Aristóteles, ya que arrasa los principales fundamentos de la filosofía: «De lo que no es, nada se produce absolutamente», y otro tan famoso: «De la nada, nada se produce». Digo, pues, que el intelecto es único e inmortal. Si permanece, también precede; porque lo que es eterno de una parte, también es eterno de la otra.]*

<sup>200</sup> Véase la lección 39.

<sup>201</sup> Antonio, *Bibliotheca Hispana Vetus*, t. II, pág. 397, 399 (Edic. Bayer).



no llegaban a imprimirse y se transmitían en copias. Ni aun la Corte del Este fue extraña a la filosofía averroísta. Antonio Montecatino, a quien el duque Alfonso II nombró su filósofo, con los honorarios de 24 lire por mes, comentó a Aristóteles y Averroes.<sup>202</sup> La biblioteca de Ferrara, en su número 304, posee el manuscrito autógrafo de los comentarios inéditos del médico Antonio Brasavola sobre Averroes, dedicado a Hércules de Este y a Renata de Francia.<sup>203</sup> Los versos en elogio del autor, colocados al frente del libro, según el uso italiano, son un homenaje a Averroes:

*Corduba Tergemino felix jam sacret honore  
Commentaris dogmata docta sui, etc.*

[La feliz Córdoba consagre ya con triple honor los doctos dogmas de su comentador, etc.]

En su comentario sobre el *De substantia orbis*, dedicado a Francisco de Gonzaga, duque de Mantua, Brasavola muéstrase igualmente muy versado en los escritos de la escuela averroísta, que divide en antigua y moderna.<sup>204</sup> Discute minuciosamente sobre cada frase de Averroes las opiniones de Baconthorp, Juan de Jandun, Gregorio de Rímini, Trombetta, Gaetano de Tiena, Nifo, Zimara, etc. Sin embargo, Brasavola parece inclinarse hacia el alejandrismo y censura varias veces con severidad las opiniones de Averroes. Y acaso sorprenderá mucho más saber que el Tasso era alejandrista<sup>205</sup> y que uno de los libros que ruega a Alde el Joven le envíe a la prisión, es el comentario de Alejandro sobre la *Metafísica*.

<sup>202</sup> Brucker, *Historia critica philosophiae*, t. IV, pág. 231.

<sup>203</sup> Sólo se han impreso el prefacio y el índice.

<sup>204</sup> *Nec nostra aetate nec apud antiquos averroistas hoc unquam dubitatum fuit... Animadvertendum est duas esse in hac materia opiniones extremas, unam quam antiquiores averroistae, Johannes Scotus, Sanctus Thomas (quamvis ambiguus videatur), Johannes Bachonus et Herveus sequuntur; aliam vero praecedenti oppositam recentiores averroistae sequuntur. [Esto jamás fué puesto en duda ni en nuestra época ni entre los antiguos averroístas... Es de advertir que hay en esta materia dos opiniones extremas: una es la que siguen los averroístas más antiguos, Juan Escoto, Santo Tomás (aunque parece ambiguo), Juan Bachón y Herveo; la otra, opuesta a la anterior, siguen los averroístas más recientes. Ms. de Ferrara.]* Brasavola, de igual modo que Patrizzi, mira aquí a Averroes como el padre de todos los escolásticos, y toma *averroísta* como sinónimo de filósofo. (Ver más arriba, pág. 173). En este sentido únicamente coloca a Santo Tomás entre los averroístas.

<sup>205</sup> Véase el diálogo *Il Cattaneo, ovvero delle conclusioni* (Opera, t. VII) y *Lettere inedite*, CCXCII.



## § XV

El último representante de la escolástica averroísta es César Cremonini, sucesor de Zarabella en Padua. Cremonini ha sido hasta aquí considerado de una manera muy incompleta por los historiadores de la filosofía. No se le ha juzgado más que por sus escritos impresos, que no son sino disertaciones de poca importancia, y que no pueden en manera alguna explicar el inmenso renombre que alcanzó. Cremonini no es más que un catedrático: sus *cursos* son su verdadera filosofía. Así, en tanto que sus escritos impresos se vendían muy mal,<sup>206</sup> las copias de sus lecciones se extendían por toda Italia y aun más allá de los montes. Es cosa sabida que los estudiantes prefieren casi siempre a los textos impresos los cuadernos que ellos mismos se hacen con las explicaciones de sus profesores. Condenado, por otra parte, como Vico, como casi todos los italianos distinguidos de los siglos xvii y xviii, a vivir de su retórica, Cremonini encontraba editores para sus sonetos y sus trabajos de circunstancias, como *Clorinda e Valliero* o *Il ritorno di Damone*, y no los encontraba para sus obras serias. En general, la escuela de Padua debe estudiarse más bien en los cuadernos que en las fuentes impresas. Respecto a Cremonini, esta tarea es fácil, porque las copias de sus cursos son innumerables en el Norte de Italia. El ejemplar más completo es, sin duda, el de la biblioteca de San Marcos, de Venecia,<sup>207</sup> compuesto de veintidós grandes volúmenes, escritos por una misma mano, y que contiene año por año las lecciones de Cremonini sobre todas las partes de la filosofía peripatética.<sup>208</sup> Estos manuscritos provienen del Consejo de los Diez, al cual Cremonini había, en efecto, dedicado sus obras, como lo prueba una carta encontrada en Monte Casino, y de la que pronto se hablará.<sup>209</sup>

A decir verdad, Cremonini no es ni alejandrino ni averroísta, aunque tienda preferentemente hacia el alejandrismo.<sup>210</sup> Averroes y Jandun son los autores que le suministran el texto de sus lecciones, y aquellos que más emplea; los demás maestros de la escuela averroísta comparecen

<sup>206</sup> *Imperialis*, en Brucker, *Historia critica philosophiae*, t. IV, pág. 226: *Illud nobis mirandum, quod elaborata ipsius opera typis excusa in officinis hactenus evilescent, scripta vero peripati more discipulis ab ipso deambulante dictata sic excellunt, ut nihil ad arcana philosophiae detegenda perfectius ac suavius desiderari possit. [Debemos de maravillarnos de que sus obras esmeradas, impresas en los talleres, hasta ahora yacen en la oscuridad, en tanto que los escritos que dictó a sus discípulos mientras paseaba, según la costumbre del Peripato, sobresalen en tal forma que no puede desearse nada más perfecto ni más grato para revelar los arcanos de la filosofía.]*

<sup>207</sup> *Classis VI*, codd. 176, 198.



de cuando en cuando en sus fastidiosas discusiones. Cremonini adopta en sus decisiones respecto a ellos un eclecticismo superficial. Como Cesalpino y Zarabella, se atiene a la opinión que se atribuía entonces generalmente a Averroes; a saber: que la existencia de Dios no puede demostrarse más que por la consideración física del movimiento del cielo. Admite también sin restricción importante las teorías de Averroes sobre las inteligencias celestes y la Providencia.<sup>211</sup> Todas las cosas sublunares están gobernadas por el cielo; hay un agente universal a quien toda la eficiencia del universo pertenece,<sup>212</sup> pero Dios no percibe nada fuera de sí mismo. Cremonini critica con más severidad la psicología averroísta. El principio de Averroes *Recipiens debet esse denudatum a natura recepti*. [El ser que recibe debe estar despojado de la naturaleza de lo recibido], le parece falso.<sup>213</sup> No acepta la teoría de la unidad del intelecto,<sup>214</sup> aunque reconoce que la inmortalidad debe ser buscada en la especie y no en el individuo. El intelecto activo es Dios mismo, como había pensado Alejandro, y no es necesariamente distinto de las potencias del alma simple, subsistente por sí misma, porque el intelecto activo está en acto en todos los inteligibles, y sólo es inteligible cuando es simple, subsistente por sí mismo, separado.<sup>215</sup> Todo está de alguna manera lleno de alma; Dios es la vida misma del universo, penetrándolo todo en calidad de intelecto activo.<sup>216</sup> El mundo está en un eterno *fieri*; no *es*; nace y muere sin cesar.<sup>217</sup>

<sup>208</sup> El catálogo los da como autógrafos, pero esto parece difícil de sostener, porque se encuentran tratados escritos según Cremonini por sus discípulos.

<sup>209</sup> Entre manos tengo extensos extractos de estas lecciones, pero debo limitarme aquí a lo que directamente se relaciona con el Averroísmo.

<sup>210</sup> Liceto refiere que habiendo emprendido la refutación del parecer de Alejandro sobre la inmortalidad, Cremonini y Alberti le amenazaron con escribir contra él. (Véase a Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*, artículo «Cremonini», nota Y).

<sup>211</sup> El tratado *De intelligentiis* [Sobre las inteligencias] (manuscritos de San Marcos, Classis VI, N° 184) no es más que una larga exposición de esta teoría y de las increíbles sutilezas que los averroístas introdujeron.

<sup>212</sup> Véase el tratado *De caeli efficientia* [Tratado de la eficiencia del cielo] (manuscritos de San Marcos, Classis VI, n° 176, 182).

<sup>213</sup> Véase el tratado *De anima* (manuscrito de San Marcos, VI, n° 191).

<sup>214</sup> Véase el final del tratado *De intelligentiis* y el lib. III *De anima*.

<sup>215</sup> Véase el lib. III *De anima* correspondiente al número 192, lect. 74, y compárase con el 70, que representa el curso de Cremonini en 1592, es decir, su primera enseñanza.

<sup>216</sup> Véanse las lecciones 79 y 80 del mismo tratado.

<sup>217</sup> La biblioteca del Monte Casino posee la lección de apertura de Cremonini en 1591, sobre este texto: *Mundus numquam est; nascitur semper et moritur*. [El mundo nunca es; siempre nace y muere.]



He aquí las doctrinas que Cremonini enseñó durante diecisiete años en Ferrara y cuarenta en Padua. Como se ve, no carecen de audacia, y sólo a fuerza de protestas de ortodoxia logró Cremonini evitar la persecución.<sup>218</sup> El preámbulo de su comentario sobre el *Tratado del alma*<sup>219</sup> es a este propósito una obra maestra de habilidad. «Sabad — dice a sus oyentes — que no pretendo enseñaros lo que es preciso creer sobre el alma, sino solamente lo que ha dicho Aristóteles. Ahora bien; a todo lo que en Aristóteles es contrario a la fe, ya han respondido con amplitud los teólogos, y especialmente Santo Tomás. Os advierto esto, una vez por todas, a fin de que, si escucháis en mi curso una proposición malsonante, sepáis encontrar la respuesta. Porque si disimulase en lo más mínimo el pensamiento de Aristóteles, faltaría a mis deberes si lo hiciese.» A cada tesis peligrosa, cuídase muy bien de añadir: «Advertid, señores, que no os doy mi propio parecer (mi parecer no puede ser otro que el de nuestra Santa Madre la Iglesia), sino el de Aristóteles.»<sup>220</sup> La táctica mediante la cual los filósofos de este tiempo procuraban reivindicar alguna independencia, era exponer las doctrinas comprometedoras a nombre de otro, desaprobándolas, y aun refutándolas, pero teniendo la precaución de que la refutación fuese débil e hiciese traición suficientemente al propio pensamiento del que hablaba. Empero, resulta de una interesante correspondencia, encontrada por mí en la biblioteca de Monte Casino, que esta maniobra no bastó para hacer invulnerable a Cremonini. Con fecha 3 de julio de 1619, el gran inquisidor de Padua le escribió para recordarle el decreto del concilio de Letrán, que ordenaba a los profesores refutar seriamente los errores que exponían, y le exigía una retractación, citándole el ejemplo de la docilidad de Pendasio. En una carta de notable firmeza, Cremonini le respondió que no dependía de él cambiar sus escritos, los cuales habían recibido la aprobación del Senado, y que estando pagado para explicar a Aristóteles, se creería en la obligación de devolver sus honorarios si

<sup>218</sup> Dícese en las *Naudaeana* que Cremonini encubría finamente su juego en Italia: *nihil habebat pietatis et tamen pius haberi volebat*. [No tenía nada de piedad y sin embargo quería ser tenido por pío.] Bayle, Art. Cremonini.

<sup>219</sup> Véanse los núms. 190, 191 y 192 de la clase citada de los manuscritos de San Marcos. Ver Apéndice.

<sup>220</sup> *In hoc diximus non quod nos sentimus de anima et de intellectu agente, sentimus enim id quod sentit nostra mater Ecclesia, sed diximus in quod videtur sensisse Aristoteles* (Cod. 192, init.) *Quae philosophi dicta, ut saepe diximus, non sunt retinenda, quia de anima illud est sentiendum non quod sentit Aristoteles, sed quod sentit veritas christiana*. (Ibid, lect. 79 sub fin). [No hemos dicho en esto lo que opinamos nosotros sobre el alma y el intelecto agente, pues opinamos lo que opina nuestra madre Iglesia: hemos hablado a propósito de lo que parece haber opinado Aristóteles. Esas opiniones del filósofo, como muchas veces hemos dicho, no deben retenerse, puesto que acerca del alma hay que pensar, no lo que piensa Aristóteles, sino lo que piensa la verdad cristiana.]



enseñase otra cosa que lo que creía ser realmente el pensamiento de Aristóteles. Ahora, si se encargase a alguien de escribir contra él, como Nifo fue encargado de escribir contra Pomponazzi, consentiría en no responder; pero esto era todo lo que podía prometer y lo que se obtendría de su condescendencia.<sup>221</sup>

Así se prolongaron hasta el corazón de los tiempos modernos, y en uno de los centros científicos más brillantes de Europa, la enseñanza y las controversias de la Edad Media. En 1628, Naudé encuentra todavía al Averroísmo dominante en Padua.<sup>222</sup> La muerte de Cremonini (1631) puede considerarse como el límite del reinado de esa filosofía. El peripatetismo escolástico no contará en adelante con ningún partidario de algún valor. Fortunio Liceto (muerto en 1656) no salva sus restos sino haciendo penetrar el espíritu de la filosofía moderna. Berigardo, más atrevido, intentará reemplazar el peripatetismo por la física jónica. En 1700, Fardella enseña sin oposición el cartesianismo en Padua. El Averroísmo había resistido, durante tres siglos, a los ataques del platonismo, de los humanistas, de los teólogos, del concilio de Letrán, del concilio de Trento, de la Inquisición, pero feneció el día en que apareció la gran escuela seria, la escuela científica, la que se abre con el genio de Vinci, se continúa por los Aconzio, los Erizzo, los Bruno, los Sarpi, los Telesio, los Campanella, y culmina en el genio de Galileo.<sup>223</sup> Esta gran escuela sabia, verdadera corona de la Italia, y que reclama con justo título una parte de la gloria algo exageradamente atribuída a Bacón, esta escuela verdaderamente moderna y completa y definitivamente libre de la barbarie medioeval, era la única que podía acabar con un aristotelismo decrepito. La verdadera filosofía de los tiempos modernos es la ciencia positiva y experimental de las cosas. Solamente la ciencia positiva ha tenido fuerza para desvanecer aquel amasijo de sofismas, de cuestiones pueriles y desprovistas de sentido que habían invadido la escolástica. Solamente la ciencia positiva ha podido curar al espíritu humano de aquella singular enfermedad y conducirlo al camino derecho, a la contemplación de las cosas, al vivo sentimiento de la realidad.

No obstante, la extinción del averroísmo puede mirarse desde un punto de vista diferente: si fue por un lado el triunfo del método racional y científico, fue por otro la victoria de la ortodoxia religiosa. El averroísmo paduano, insignificante como filosofía, adquiere un verdadero interés histórico cuando se le considera como un pretexto prolongado de la independencia del pensamiento. Esta aparente contradicción no

<sup>221</sup> Ver Apéndice.

<sup>222</sup> Véase a Leibniz, *Opera*, t. I, pág. 73.

<sup>223</sup> Esto es lo que tan sutilmente ha comprendido y desenvuelto Mamiani en la primera parte de su bella obra *Del rinnovamento della filosofia antica italiana*,



tiene nada de sorprendente. ¿No hemos visto al jansenismo, la más estrecha de todas las sectas, representar a su manera la causa de la libertad? Venecia era en cierto modo la Holanda de Italia; la libertad de pensar se explotaba allí como una rama de comercio muy productiva: de allí procedían todos los libros protestantes.<sup>224</sup> La reunión Morosini, formada en gran parte por los partidarios de Cremonini, era un semillero de audaces opiniones.<sup>225</sup> Los mismos milagros de San Antonio son de los que convenían a un centro de incredulidad, por ejemplo, el del herético *Alerdin* (nótese este nombre árabe) convertido por el prodigio de un vaso de agua; el del blasfemo de la Eucaristía convertido por un asno; el de los peces más dóciles que los heterodoxos a la palabra de Dios, etc. El pueblo y los monjes hallaban satisfactorio dar así lecciones a los doctores soberbios que trataban sus creencias con un desdén apenas disimulado.

Ahora bien; este libertinaje de opiniones, que da una fisonomía tan original al Nordeste de Italia durante el siglo xv, desaparece con el peripatetismo árabe en la primera mitad del siglo xvii, y a la vez se extingue toda la actividad intelectual. Venecia, que ha cubierto el mundo con sus libros, no tiene un editor, y los Aldes se ven reducidos, para no sufrir bancarrota, ¡a imprimir breviarios! En general, los efectos de una reacción intelectual no se hacen sensibles sino al cabo de una generación. La restauración católica que siguió al aborto de la Reforma en Italia fue el golpe de muerte dado al movimiento italiano, y sin embargo, este movimiento se continúa más de medio siglo. Italia, en 1600, conserva algo de su vida de los tiempos de León X, tan completa, tan libre, tan intensa. Después, el frío, ganando cada vez más terreno, llega hasta el corazón. El arte no produce ya más que las pequeñeces de Bernin o las extravagancias de Borromini; el pensamiento humano no sirve más que para hacer sonetos o *cicalate*; todo se paraliza como por arte de magia. En 1650, Italia no tiene otros cuidados que la estación y el avemaría, sus oratorios y sus hermandades.

## § XVI

Por no tomar en cuenta esta doble acepción del nombre de Averroes, es por lo que se han colocado entre los averroístas hombres muy extraños en realidad a la familia de los peripatéticos de Padua, tales como Cesalpino, Cardano, Vanini, Berigardo.

<sup>224</sup> Maccrie, *Histoire de la réforme en Italie*, (trad. it.), pág. 85.

<sup>225</sup> Bartholmess, *Jordano Bruno*, t. I, pág. 373.



Cesalpino es un espíritu muy original para ser asimilado a una escuela cuyo carácter es carecer de originalidad. Ciertamente que por algunos detalles de su doctrina se acerca a Averroes, pero el espíritu y la manera no tienen nada del averroísmo paduano. Taurel, su adversario, encuentra su doctrina *más absurda y más impía que la de Averroes*. Cesalpino es, en efecto, un verdadero predecesor de Spinoza. No admite más que una sola vida, que es la vida de Dios o del Alma Universal. Dios no es la causa eficiente, sino la causa constituyente de todas las cosas. La Inteligencia Divina es única, pero la inteligencia humana se multiplica según el número de los individuos, porque la inteligencia humana no está en acto, sino en potencia.<sup>226</sup> Así, sin perjuicio de conservar el dogma que constituía el fondo del averroísmo, Cesalpino evitó la confusión que había producido en esa escuela una larga serie de errores. El objeto es idéntico, pero el sujeto es múltiple, y cabe decir que el objeto se multiplica por la conciencia individual según el número de los sujetos.

Cesalpino atravesó el tiempo de la más dura Inquisición sin ser molestado. Hasta fue médico del Papa, profesor en la *Sapientia*, y vio quemar a Giordano Bruno en el Campo de Fiori. Para escapar a la censura, empleaba un recurso bastante sesgado. «Bien sé — decía — que todas estas doctrinas (las suyas) están llenas de errores contra la fe, errores que rechazo; pero no me toca refutarlos, y dejo esta tarea a teólogos más profundos que yo.»<sup>227</sup>

La doctrina de Cardano tiene poca analogía con la de Cesalpino. Todas las almas particulares están virtualmente encerradas en el alma universal, como el gusano en la planta de que se nutre. En el tratado *De uno*, que fue de los primeros que compuso, Cardano admite sin restricción la hipótesis averroísta de la unidad del intelecto. Más tarde, en el *De consolatione*, se retractó de su primer parecer, reconociendo expresamente que no puede existir inteligencia única, sea para todos los seres animados, sea para todos los hombres; que la inteligencia no es tan personal como la sensibilidad, y que las almas son distintas aquí abajo, como lo serán en la otra vida. En fin, en un tercer escrito, el *Theonoston* o de la *Inmortalidad del alma*, Cardano se esfuerza en conciliar estas dos opiniones contradictorias. La inteligencia es única, pero puede mirársela desde dos puntos de vista diferentes, sea con relación a su existencia eterna y absoluta, sea con relación a sus apari-

<sup>226</sup> Brucker, *Historia critica philosophiae*, t. IV, pág. 221 y sigs.; t. VI, página 723 y sigs. Ritter, *Geschichte der neuern Philohophie*, parte I, pág. 653.

<sup>227</sup> Véase a Bayle, *Dictionnaire Historique*, artículo «Césalpin», nota A: *Fateor in rationibus deceptionem esse; non tamen in praesentia meum est haec aperire, sed iis qui altiore theologiam profitentur*. [Confieso que hay engaño en los razonamientos; pero por el momento no me corresponde a mí revelarlos, sino a los que profesan más alta teología.]



ciones en el tiempo. Única en su fuente, es múltiple en sus manifestaciones.<sup>228</sup> Excelente solución, a la cual habrá siempre que volver para la explicación del hecho de la inteligencia.

A pesar de esta variación de doctrina, confesada por él mismo, no ha dejado de ser tratado como averroísta en las diatribas de su rudo adversario Escalígero.<sup>229</sup> Por su manera de filosofar y por la forma de sus escritos, Cardano no pertenece en modo alguno a la familia de los profesores de Padua. Mas por su posición frente a la teología, es, en efecto, uno de los representantes más pronunciados de lo que en otro sentido se llamaba Averroísmo. El pasaje del libro XI *De subtilitate* [*Sobre la sutileza*], en que hace argumentar unos contra otros a los partidarios de las religiones cristiana, judía, musulmana y pagana, y que termina bruscamente, sin conclusión, con esta fórmula: *Igitur his arbitrio victoriae relictis* [*Así, pues, abandonados éstos al arbitrio de la victoria*], le ha valido el ser contado entre los autores del libro *De tribus impostoribus*. Uno de los demonios familiares que se aparecen a su padre se precia de ser averroísta (*Ille vero palam averroistam se profitebatur*)<sup>230</sup> [*Él, empero, se confesaba abiertamente averroísta*], idea que pareció muy impertinente a Gabriel Naudé,<sup>231</sup> por no haber creído Averroes en los demonios.

Erróneamente también se ha incluido entre los averroístas a Claudio Berigardo.<sup>232</sup> Brucker<sup>233</sup> ha abusado mucho de este reproche. Berigardo, por el contrario, debe ser tenido como uno de los adversarios del peripatetismo en general y del Averroísmo en particular, pues admite la infusión del alma individual en el instante del nacimiento, y por consiguiente, la pluralidad de las almas. Compréndese, sin embargo, que su naturalismo decidido y sus negaciones audaces le otorgasen un lugar entre los averroístas, en la acepción más amplia que a esta palabra se daba.

Pero el tipo más original del averroísmo así entendido es, sin duda, el infortunado Vanini. Él mismo nos asegura que tuvo por preceptor un carmelita, Juan Baconio, llamado el *príncipe de los averroístas*,

<sup>228</sup> Véase el sabio artículo de Franck sobre Cardano (en el *Dictionnaire des sciences philosophiques*).

<sup>229</sup> *Exotericarum exercitationum de subtilitate adv. Cardanum, liber decimum quintum*, [Libro XV de las ejercitaciones exótericas sobre la sutileza contra Cardano], CCCVII, 14, 16.

<sup>230</sup> *De subtilitate*, l. XIX, pág. 682.

<sup>231</sup> *Apologie des grands hommes*, pág. 232. (París, 1669). Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*, artículo «Averroes», nota F.

<sup>232</sup> Leibniz, *Opera*, I, pág. 73.

<sup>233</sup> *Historia critica philosophiae*, t. IV, pág. 472, 482 y sigs.



que no hacía jurar a su discípulo sino por Averroes.<sup>234</sup> Aquí sorprendemos a Vanini en flagrante delito de bufonada; el personaje de que quiere hablar es, sin duda, Juan Baconthorp, que murió en 1346, ¡doscientos cuarenta años antes de su nacimiento!<sup>235</sup> Parece, por lo demás, que Vanini tomó como sistema mistificar los nombres de sus maestros ante el público. Por ejemplo, se presenta sin cesar como discípulo de Pomponazzi. Ahora bien; Pomponazzi murió en 1525 y Vanini nació en 1585. Vanini ni siquiera había leído con mucha atención los libros de su *divino preceptor*, como le llama, porque lejos de concluir que, en virtud de la metempsicosis, Averroes había pasado al cuerpo de Pomponazzi, hubiera encontrado a cada página la refutación de Averroes. Vanini no miraba tan de cerca. Este raro espíritu se limitaba a aprovechar todo lo que podía servir para sus fanfarronadas de impiedad. En el *Diálogo XXX*, refiere que predicando un día sobre la cuestión «¿Por qué el hombre ha sido creado por Dios?», resolvióla por *aquella famosa escala de Averroes*, en virtud de la cual debe haber una especie de gradación del más humilde de los seres al más elevado que es Dios o la materia primera:<sup>236</sup> *Materia prima, secundum averroistas, sola potentia, actus purus, solus Deus..* [La materia prima, según los averroístas, la sola potencia, el acto puro, el único Dios.] En Génova, Vanini quiso enseñar según sus principios; «pero — dice su biógrafo<sup>237</sup> — no había allí prevención en favor de Averroes, y se vió obligado a partir». El biógrafo añade que sus autores favoritos eran Aristóteles, Averroes, Cardano, Pomponazzi y, a ejemplo de su supuesto maestro, Juan Baconio, no ponía otro libro que Averroes entre las manos de sus discípulos.<sup>238</sup> Evidentemente, el Averroes de que aquí se trata no es el gran Comentador, sino el autor imaginario al cual se atribuían obras impías y de fácil lectura. No obstante, Vanini conocía el *Gran Comentario*, pues refuta con afectada severidad las teorías averroístas de la eternidad del mundo, de las inteligencias de la Provindencia, de la unidad de las almas.<sup>239</sup> Pero Vanini no debe tomarse en serio en sus

<sup>234</sup> *Amphitheatrum*, Exercit IV, pág. 17: *Duce Averroe, in cuius verba iurare Ioannes Baconius, averroistarum princeps, meritissimus olim praeceptor, coegerat.* [Teniendo por caudillo a Averroes, por cuyas palabras me había obligado a jurar Juan Baconio, príncipe de los averroístas, en otro tiempo mi excelente preceptor.]

<sup>235</sup> Lo que hay en esto de extraño es que tan enorme anacronismo haya sido aceptado con confianza por casi todos los que han hablado de Vanini. Cousin (*Fragments de philosophie cartesienne*, pág. 20) piensa que Vanini quiso decir simplemente que en su juventud había estudiado los escritos de Bacon. Empero mentiras de tal género son frecuentes en Vanini. Sería absurdo aceptar como detalles autobiográficos todo lo que dice de su propia persona, sea en sus *Diálogos*, sea en su *Anfiteatro*. En aquella época era costumbre contar como sucedidas al propio autor las anécdotas con que se quería llenar el libro. Así lo hacían Cardano, Celio Calcagnini y el mismo Montaigne.

<sup>236</sup> Dial. XXX.



doctrinas; la opinión que refuta es casi siempre la que quiere inculcar. Por favorablemente que juzguemos a aquel espíritu flexible, y en particular aquellos picantes bosquejos filosóficos que intituló *Diálogos*, no se puede negar que aquella fuerza de imaginación, aquella sutileza, aquella malicia, aquella penetración de espíritu, acusan el escepticismo más inmoral, el materialismo más desvergonzado. Por oposición a la alegre y espiritual franqueza de la incredulidad francesa del siglo XVIII, la incredulidad averroísta del XVI es sombría, despreciable, hipócrita, sin dignidad. Componíanse libros para defender los dogmas que se quería atacar. Presentábanse las objeciones en toda su fuerza, tratando de miserables e insensatos a los que las hacían; luego se respondía a ellas de una manera irrisoria, o bien se confesaba que era imposible responder por la razón. ¿Qué asidero tenía la Inquisición respecto a un hombre que hacía la apología del concilio de Trento, merecía la aprobación de la Sorbona e intitulaba un libro *Anfiteatro de la eterna providencia, divino-mágica, cristiano-física, astrológico-católica, contra los antiguos filósofos, los ateos, los epicúreos, los peripatéticos, los estoicos, etc.*, y terminaba sus tiradas más notoriamente impías con estas palabras: «*Ceterum sacrosantae Romanae Ecclesiae me subjicio*»? [Por lo demás, me someto a la sacrosanta Iglesia de Roma.]

Acaso en el siglo XVI, como en el XIII, se exageraba intencionadamente la malicia de los averroístas, y se gustaba acumular sobre algunos tipos de impiedad todos los malos pensamientos que corrían por la atmósfera, y de que cada uno tenía que reconocerse culpable. La primera vez que el pensamiento incrédulo se eleva así en el alma del creyente, hace temblar e induce a rechazar a costa de otros las propias tentaciones. El *De tribus impostoribus* volvía, como una pesadilla, a espantar la conciencia. «El *quolibet* de que el mundo ha sido seducido por tres embusteros — dice Lammonie,<sup>240</sup> — continuamente rebatido por

<sup>237</sup> Durand, *La Vie et les Sentiments de Vanini*, pág. 47 (Rotterdam, 1717).

<sup>238</sup> *Amphitheatrum*, pág. 350: *Quum a me primis philosophiae sacris initiaretur, nullius iuravit in verba magistri, sed Averrois libros a me oblatos avidè excepit, et in eis perlegendis adeo profecit ut balbutientium scholasticorum ineptias confutare sit aggressus.* [Cuando yo lo iniciaba en los primeros misterios de la filosofía, no juró por las palabras de ningún maestro, sino recibió con avidez los libros de Averroes que le ofrecí, y adelantó tanto en su lectura que emprendió refutar las necedades de los balbucientes escolásticos.]

<sup>239</sup> Idem, Excerc. 1, 4, 33, 35, 37, 41. Cousin, *Fragments de philosophie Cartésienne*, pág. 27. Rousselot, *Œuvres philosophiques de Vanini*, noticia pág. VI.

<sup>240</sup> *Menagiana*, t. IV, pág. 283. La perpetua preocupación de semejante libro ha debido quizá inducir a escribirlo de golpe y atraer a los libreros. En efecto, en el siglo XVIII se encuentran algunos miserables escritos bajo ese título; uno, entre otros, antifechado en 1598, y otro en que se mezcla el nombre de Spinoza. Véase a Brunet, *Manuscrit*, t. IV, pág. 512, 520; la carta de Leibniz a Kortholt de 21 de febrero de 1716 (*Opera*, t. V, pág. 337), y la bella invectiva de Voltaire



los libertinos, habrá dado ocasión a alguno de entre ellos a afirmar que había en esto mucho en que ejercitar su espíritu, y que sería un hermoso tema para un libro.» Después, todos los partidos, católicos, protestantes, etc., se lo han lanzado al rostro como una injuria. Bodin, al hacer argumentar unos contra otros a los partidarios de las diversas religiones, no daba la razón a ninguno, y aun creyeron los malintencionados notar que los cristianos llevaban casi siempre la peor parte en su obra y que las respuestas no eran nunca tan fuertes como las objeciones.<sup>241</sup> Postel pretendía que la religión perfecta se compondría en proporciones iguales de cristianismo, de judaísmo y de mahometismo. En cuanto a Vanini, aquel pícaro prevaricador, aquel buscador de impiedades francas, aquel rabioso, el más endiablado villano que nunca hubo, según Garasse, había hecho, se decía, una nueva edición de libro tan execrable.<sup>242</sup> Hasta la frase que todos los testigos oculares le atribuyen en el camino del suplicio, a saber, que *moría como filósofo*,<sup>243</sup> parece una reminiscencia de Averroes: *Moriatur anima mea morte philosophorum*. [Muera mi alma con la muerte de los filósofos.]

## § XVII

En general, el averroísmo propiamente dicho, esto es, el estudio del *Gran Comentario*, se extendió poco fuera de Italia. Patrizzi<sup>244</sup> presenta como rasgo característico de las escuelas de Francia y de España el explicar sin comentarios el texto puro de Aristóteles. Tan sólo los italianos nómadas, Vimercati,<sup>245</sup> por ejemplo, hicieron algún ruido de este lado de la cordillera. Juan Bruyerin Champier (en 1537) atestigua la boga pasajera que alcanzaron esos maestros extranjeros con su nuevo libro: *Postquam ex Italia terra in Gallias nostras philosophi*

en la epístola CXI de la edición Beuchot. Compárense con la *Revue Bibliographique de Miller*, 1842, pág. 749 y sig.

<sup>241</sup> Véase el *Colloquium heptaplomeres de abditis rerum subtilium arcanis*, publicado por Guhrauer en Berlín en 1841. [Coloquio en siete partes sobre los ocultos arcanos de las cosas sutiles.]

<sup>242</sup> Rosset, en su *Histoire tragique*, asegura que «hizo revivir el odioso y abominable libro que se intitula *Tres impostores*, que se imprimió descaradamente y con gran escándalo de los cristianos». ¡Lástima que no se indiquen el lugar y la fecha!

<sup>243</sup> Cousin, *Fragments de philosophie cartesienne*, pág. 89.

<sup>244</sup> *Discussiones peripatericae*, t. XII, pág. 106 vº.

<sup>245</sup> Vimercati es calificado de averroísta por los coimbricenses (*In II De Anima*, cap. I, quaest. 7, art. 1).



*quidam convolarunt, magna cum laude pariter et frequenti auditorio commentaria Averrhoi in Aristotelis volumina interpretantes.*<sup>246</sup> [Después de que ciertos filósofos han volado de Italia a nuestra Francia, interpretando con grande aplauso a la vez que con numeroso auditorio los comentarios de Averroes, sobre los libros de Aristóteles.] Sin embargo, Averroes no logró nunca en Francia una fortuna brillante. Los ejemplares de nuestras bibliotecas no tienen la menor huella de lectura; los cortes de esos ejemplares están intactos, y siempre he encontrado sin abrir las hojas que habían escapado al corte del encuadernador. Lyon, sin embargo, ofrece alguna señal de averroísmo.<sup>247</sup> Hizo, en efecto, varias ediciones de las obras médicas y filosóficas de Averroes, «los cuales libros y tratados—dice el privilegio del cristianísimo rey Enrique II—están llenos y adornados de bellas y singulares autoridades de filosofía en bien y provecho de la cosa pública de nuestro reino, y para la utilidad e instrucción de los que los quisieren ver y leer». Pero esta real recomendación fue muy poco escuchada. Averroes, en el siglo XVI, salió definitivamente de las escuelas francesas,<sup>248</sup> y sin duda Keckermann expresaba un deseo completamente personal cuando pedía con insistencia que la *Tipografía Médica*, que había publicado el texto árabe de Avicena, publicase igualmente el de Averroes.<sup>249</sup>

España y Portugal, donde la escolástica se ha continuado casi hasta nuestros días, vieron también prolongarse más tiempo la autoridad de Averroes. Antonio ha recogido los elogios que le dirigieron un gran

<sup>246</sup> *Praefatio in Averrois collectanea de re medica*, pág. 81. (Ed. 1553).

<sup>247</sup> He encontrado impreso en Lyon, en 1582, un tratado *Isidori Isolani in Averroistas, De aeternitate mundi*, en cuatro libros. [Isidro Solano, *Contra los averroistas, sobre la eternidad del mundo...*]

<sup>248</sup> Teófilo Raynaud, hablando de los esfuerzos de Raimundo Lulio para hacer condenar a Averroes, se expresa así en su obra *Erotemata de malis ac bonis libris*, 340: *Congruentior et exauditu facilius fuisset petitio, pro qua nunc, quae Dei benignitas est! non est satagendum: nimirum ne Averroes oraculi loco esset in scholis; quod quum superiori seculo et paucis anterioribus invaluisse, praesertim in Italia, occasio fuit magnorum in oris illis errorum et inutilis diligentiae... quod indignissimum fuisse nemo non videt. Nunc Averrois in scholis depontanus evasit.* [Inquisiciones sobre los malos y buenos libros.] [Esa petición hubiera sido más oportuna y más fácil de ser oída. Ahora, ¡tan grande es la bondad de Dios!, no hay que preocuparse por ella, a saber, por que Averroes no tenga papel de oráculo en las escuelas; pues como tuvo gran fuerza en el siglo pasado y en algunos anteriores, sobre todo en Italia, fue ocasión en esas regiones de grandes errores y de inútil diligencia... lo cual fue lamentable, como cualquiera advierte. Ahora Averroes ha pasado de moda en las escuelas.] No me ha sorprendido poco ver a Averroes citado como una autoridad en materia de estilo por François Pidoux en su *Germana defensio* a propósito de la posesión de las religiosas de Loudun (Poitiers, 1636).

<sup>249</sup> Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*, artículo «Averroes».



número de médicos españoles y portugueses.<sup>250</sup> Fue no obstante, juzgado de un modo muy severo por los jesuitas de Coimbra.<sup>251</sup>

Por lo de más, relegado entre los «libros de los escolásticos, que no sirven más que para envolver»,<sup>252</sup> Averroes se desfigura en la opinión de la manera más extraña. Aquellos graves comentarios, que se podían consultar con tanta facilidad, se les representan como libelos llenos de blasfemias. ¡Cosa extraña!, ni Bayle ni Brucker,<sup>253</sup> que consagran a Averroes extensos artículos, en que han recogido los relatos más atrevidos que sobre él circulaban, no han soñado en abrir sus obras. Diríase que se trata de libros inéditos o raros, de los que había que hablar *a posteriori*. Naudé, que hubiera debido aprender a conocerle mejor durante su residencia en Padua, le representa como un *franco ateo*, aplicándole la frase de Tertuliano:<sup>254</sup> «*Sub pallio philosophorum patriarcha haereticorum.*»<sup>255</sup> [Bajo el manto de los filósofos el patriarca de los herejes.] En sentir de Duplessis-Mornay,<sup>256</sup> Aristóteles es poco religioso, pero Averroes, su intérprete, es del todo impío, por lo que ni se toma el trabajo de refutar en forma la teoría del intelecto universal. Cam-

<sup>250</sup> Averroes plus quam commentator, seu malleus medicorum verius appellandus... Vir acutissimus, subtilissimus... Philosophus post Aristotelem admirandus... Post Galenum medicus summus. [Biblioteca hispana vetus, t. II, pág. 395, ed. Pérez Bayer. Averroes debe llamarse más que comentador, o más exactamente, martillo de los médicos..., hombre de suma agudeza, de suma sutileza. Filósofo digno de admiración después de Aristóteles. Después de Galeno, el médico supremo.]

<sup>251</sup> Haec commentatoris seu commentitoris potius de unitate intellectus sententia adeo stulta est, ut merito Scotus in IV SENTENTIARUM, 43, 2, dixerit dignum esse AVERROEM qui ob has ineptias ex hominum communione AVERRUNCETUR, alii vero hoc eius figmentum monstrum vocarint quo nullum maius Arabum sylvae genuerint. Certe hoc unum sat esse debuisset ad eos coarguendos qui filium Rois tanti faciunt, ut eius animam Aristotelis animam esse dicant. [Esta opinión del comentador o del embustero, mejor dicho (juego de palabras intraducible) acerca de la unidad del intelecto es tan necia, que con razón Escoto en el libro IV de sus SENTENTIAE, división 43, cuestión 2 dijo que merecía Averroes que por esas tonterías se lo apartase (otro juego de palabras) del trato de los hombres, y otros llamaron a esta invención suya la mayor monstruosidad que engendraron los bosques de Arabia. Esto solo, por lo menos, debió bastar para refutar a los que tienen en tanto precio al hijo de Rois, que dicen que su alma es el alma de Aristóteles. (Para el libro II Sobre el alma, cap. I, cuestión 7, art. 2.)]

<sup>252</sup> Bonivard, *Advis et devis des Langues* (Bibliothèque de l'École des Chartes, 2a. serie, t. v., pág. 356).

<sup>253</sup> *Historia critica philosophiae*, Illi definient quibus plus est temporis otii atque patientiae ad evolvenda scripta nostro tempore plane inutilia. [Lo determinarán aquellos que disponen de más tiempo, de más vagar y de más paciencia para hojear escritos enteramente inútiles en nuestra época. Brucker, t. III, pág. 108.]

<sup>254</sup> *Adversus Hermogenem*, c. VIII.

<sup>255</sup> *Naudaeana*, 21. *Apología*, 232 (ed. 1669).

<sup>256</sup> *De la verité de la religion chrétienne*, Cap. XX, f. 258 vº.



panella,<sup>257</sup> y después de él Birigardo,<sup>258</sup> consideran a Averroes como el primer autor de la blasfemia de los *Tres impostores*. Un cierto honrado teólogo inglés le llama *monstruo de hombre, secretario del infierno*.<sup>259</sup> La célebre frase *Moriatur anima mea morte philosophorum*, [Muera mi alma con la muerte de los filósofos] bastó a Voss<sup>260</sup> para hacer de él un franco libertino, y a La Monnoie<sup>261</sup> para convertirle en un despreciador fanático de todas las religiones. Gui Patin<sup>262</sup> parece mucho menos escandalizado y le coloca simplemente entre los deístas. Otro se cree autorizado por un pasaje de Garasse<sup>263</sup> a atribuir a Averroes la extraña política siguiente: «Con los hombres (expónese aquí la opinión de Vanini) sería necesario hacer lo que los leñadores hacen todos los años en las grandes selvas: entran para visitarlas, para reconocer la leña seca o la leña verde y depurar el bosque, tronchando todo lo que es inútil y superfluo o perjudicial, para conservar solamente los buenos árboles y las plantas que prometan provecho. De modo semejante — decía aquel perverso ateo, — convendría hacer todos los años una rigurosa visita a todos los habitantes de las grandes y populosas ciudades, y matar a todos cuantos son inútiles e impiden vivir al resto, como sucede con las personas que no tienen ninguna profesión provechosa al público, los viejos decrepitos, los vagabundos y holgazanes; convendría sanear la Naturaleza, aclarar las ciudades, hacer perecer todos los años a un millón de personas, que son como las espinas y abrojos de las otras en cuanto no las permiten crecer».

<sup>257</sup> *De gentil. non retinendo*, 21. *Propterea exiit liber de Tribus Impostoribus in Germania iuxta Averrois et Aristotelis dogmata, volentium legislatores esse impostores, et praecipue, ut dicit Averroes, Christum, Moysen et Mahumetem...* *Atheismus triumphatus seu reductio ad religionem: Averroes scripsit contra tres legislatores, Christum, Mosem et Mahumetum, deditque materiam scriptori impio de Tribus Impostoribus.* [Por eso salió el libro de los Tres impostores, en Alemania, conforme a la opinión de Averroes y Aristóteles, según los cuales, los legisladores de las religiones son impostores, y principalmente, como dice Averroes, Cristo, Moisés y Mahoma... Averroes escribió contra los tres legisladores, Cristo, Moisés y Mahoma, y dio materia al impío escritor de los Tres impostores. El ateísmo derrotado o reducción a la religión, cap. II, nota 19.] Cf. Berigard en el prefacio de *Circul. Pisam.*, pág. 5.

<sup>258</sup> *Circulum Pisanum*, prefacio, 5.

<sup>259</sup> *Menagiana*, IV, 299.

<sup>260</sup> *De philosophiae sectis*, XVII: *Quam parum viderit tantus philosophus in vera et unica salutis via, arguit illud quod diceret, malle se animam suam esse cum philosophis quam cum christianis.* [Cuán poco vio tan grande filósofo en la verdadera y única vía de salvación, lo demuestra su dicho de que prefería que su alma estuviese con los filósofos más que con los cristianos. Sobre las sectas filosóficas.]

<sup>261</sup> *Menajiana*, p. 286 (ed. 1715).

<sup>262</sup> *Patiniana*, 96 (ed. 1701).

<sup>263</sup> *Doctrine Curieuse*, pág. 815.



«¡He aquí — exclama después de haber citado este pasaje uno de los biógrafos de Vanini, — <sup>264</sup> he aquí los frutos de la escuela de Averroes!»

Finalmente, en el siglo xvii todavía algunos jesuítas tuvieron la ocurrencia de refutar a Averroes. Sirmondo, en su libro contra Pomponazzi <sup>265</sup> (publicado en París en 1625, justamente ¡cien años después de la muerte de aquel filósofo!), se pronunció vigorosamente contra el intelecto único. Esta hipótesis, además de hacer a Dios responsable de los errores de los hombres, supone que un mismo sujeto es susceptible de modificaciones opuestas. Sobre que Averroes haya entendido hablar solamente de la acción de Dios sobre la inteligencia como Primera Causa, Sirmondo nada tiene que decir; pero poco se cuida de saber si tal ha sido realmente su pensamiento. <sup>266</sup> Possevin, su colega, es más severo aún. A sus ojos, Averroes es el corifeo de la impiedad; la edición de Juntas y de Bagolini, una obra de Satán. <sup>267</sup> Transcribe en toda su extensión la larga diatriba de Vives, y no puede concebir que un cristiano sueñe en pedir lecciones a un impío que, en medio de la abundancia de luz del cristianismo, once siglos después de Jesús, ha llevado el endurecimiento voluntario hasta mantenerse en su perfidia. <sup>268</sup>

<sup>264</sup> David Durand, *La vie et les sentiments de Lucilio Vanini*, pág. 52-54.

<sup>265</sup> *De immortalitate animae demonstratio physica et aristotelica adversus Pomponatium et asseclas*, pág. 368. [Demostración física y aristotélica, contra Pomponazzi y sus acólitos, sobre la inmortalidad del alma, pág. 368 y sigs.]

<sup>266</sup> *Restat ergo ut suum istud somnium integrum Averroes somnii loco et mendacii haberi sinat aut certe interpretetur ipse de actione intellectus divini... Andita possit accipi non disputo, illud contentus ostendisse quod, nisi quid simile sonet eius doctrina, inanis ac stulta sit; si quid autem simile, ne pilum quidem nobis adversantem habeat.* [Falta, pues, que Averroes permita que se juzgue todo este sueño suyo como sueño y embuste o que por lo menos él mismo interprete [lo que dice Aristóteles] sobre la acción del intelecto divino... No discuto si puede admitirse así, y me contento con haber demostrado que si su doctrina no suena a algo semejante, es vana y necia; pero si lo hace, no se nos opone en nada absolutamente.]

<sup>267</sup> *Cernunt qui non sunt omnino caeci haec a satana paulatim obtrusa piis mentibus et adeo privilegiis subdole obtentis confirmata, fructus illos peperisse acerbissimos; unde magna Europae pars per haereses et atheismum, isto hominum genere tanquam chorago praeunte, prorsus ad veritatem, quae altrix est pietatis, obstupuit.* [Los que no son del todo ciegos advierten que estos libros, impuestos poco a poco a los espíritus piadosos por Satanás, y hasta confirmados con privilegios obtenidos por fraude, han producido esos frutos tan amargos; de donde gran parte de Europa se ha quedado enteramente insensible a la verdad, madre de la piedad, por las herejías y el ateísmo, y sigue como a su corifeo a esta clase de hombres. *Biblioteca Selecta*, t. II, lib. XII, cap. XVIII]

<sup>268</sup> *Quum tot potuisset divinae sapientiae oracula miraculaque vidisse, ac tamen perstitisset in perfidia sua impius, ecquid tantum christianae mentes ex turbido impietatis caeno piscari sese posse existimarunt?* [Puesto que pudo ver tantas profecías y milagros de la divina sabiduría y no obstante persistió el impío en su perfidia ¿qué gran cosa pensaron los espíritus cristianos que podían pescar en ese cieno? *Biblioteca Selecta*, t. II, lib. II, cap. XVI.]



Moréri, Herbelot, Bayle y Rapin <sup>269</sup> no han hecho más que aceptar sobre la impiedad de Averroes la tradición común. El siglo xvii y el xviii repitieron confiadamente las mismas fábulas. Leibniz le mira como un autor pernicioso, que ha hecho el mayor mal al mundo cristiano, <sup>270</sup> y Vico <sup>271</sup> como el representante del fondo de impiedad inherente al peripatetismo. Por un extraño azar, la frase que se le atribuye sobre la Eucaristía convirtiéndose en un arma en la controversia protestante. Duplessis-Mornay, <sup>272</sup> Daillé <sup>273</sup> y Drelincourt <sup>274</sup> se basaban en ella para probar el daño que el dogma católico hacía a la religión cristiana en la opinión de los paganos. Destino fue de Averroes el servir de pretexto a los más diversos odios en las luchas del espíritu humano y a cubrir con su nombre las doctrinas en que menos pensó seguramente.

La historia del Averroísmo no es más que la historia de un vasto contrasentido. Intérprete muy libre de la doctrina peripatética, Averroes se vió a su vez interpretado de una manera más libre todavía. De alteración en alteración, la filosofía del Liceo se redujo a esto: negación de lo sobrenatural, de los milagros, de los ángeles, de los demonios, de la intervención divina; explicación de las religiones y de las creencias morales por la impostura. En verdad, ni Aristóteles ni Averroes habrían siquiera pensado que a esto se reduciría un día su doctrina. Mas en los hombres elevados a la dignidad de símbolo, hay que distinguir siempre la vida personal y la vida de ultratumba, lo que en realidad fueron y lo que de ellos ha hecho la opinión. Para el filólogo, un texto no tiene más que un sentido; empero para el espíritu humano que pone en ese texto su vida y todas sus complacencias, para el espíritu humano que a cada instante experimenta necesidades nuevas, no puede bastar la interpretación escrupulosa del filólogo. Preciso es que el texto que ha adoptado resuelva todas sus dudas, satisfaga todos sus deseos. De aquí

<sup>269</sup> *Réflexions sur l'éloquence, la poésie, l'histoire et la philosophie*, § XV.

<sup>270</sup> *Opera*, I, 69. Véase también la página de su *Refutation de Spinoza*, publicada por Foucher de Careil.

<sup>271</sup> Véanse sus *Memorias*, citadas en la página 18 de la «Introducción» de Madame Belgiojoso a su *Ciencia Nueva*.

<sup>272</sup> *Traité de la Cène*, 1.106.

<sup>273</sup> *Réplique au P. Adam*, 116: «Los sabios del mundo no os han perdonado esa extraña creencia; testigo la frase de Averroes, de que no encontraba secta peor o más jocosa que la de los cristianos, que comen y digieren ellos mismos al Dios que adoran.»

<sup>274</sup> *Dialogue IX contre les missionnaires*, pág. 305: «No podemos olvidar el lamentable ejemplo de aquel filósofo pagano, que habiendo visto comer el sacramento, dijo que no sabía de secta más demente y más ridícula que la de los cristianos, con cuyo motivo aquel desgraciado exclamó: *Sea mi alma con la de los filósofos, puesto que los cristianos adoran lo que comen.*»



una especie de necesidad del contrasentido en el desenvolvimiento filosófico y religioso de la humanidad. En las épocas autoritarias, el contrasentido es como la revancha que el espíritu humano toma de la infalibilidad del texto oficial. El hombre no abdica de su libertad en un punto sino para recobrarla en otro, pues sabe encontrar mil escapatórias, mil sutilezas para escapar a la cadena que se le impone. Distingue, comenta, añade, explica, y así es como bajo el peso de las dos más grandes autoridades que sobre el pensamiento hayan reinado, la Biblia y Aristóteles, el espíritu se sintió libre todavía. No hay proposición, por temeraria que sea, que no haya sido sostenida por algún teólogo, sin pretender salir de los límites de la ortodoxia, ni doctrina tan mística que no haya podido ponerse a cubierto bajo la interpretación de Aristóteles. ¿Qué hubiera sido de la humanidad si durante diecinueve siglos hubiera entendido la Biblia con los léxicos de Gesenius o de Bretschneider? No se crea nada con un texto que se comprende muy exactamente. La interpretación verdaderamente fecunda, que dentro de la autoridad una vez para siempre aceptada sabe encontrar respuestas a las exigencias sin cesar renovadas de la humana naturaleza, es obra de la conciencia más bien que de la filología.

FIN







# APÉNDICES

## EL LIBER DE CAUSIS

### *Incipit Liber de Causis*

I. Omnia causa prima plus est influens super omnia creatura quam causa secunda universalis.

II. Omne esse superius, est est superius, cum sit et ratione ipsa, est, est cum eternitate, aut est post eternitatem et tunc incipit.

III. Omnis anima nobilis tres habet operationes.

IV. Postquam vero creavit I prima causa I anima esse, posuit eam sicut instrumentum intelligentie.

V. Prima causa creaturam est esse, et non est esse ipsa creaturam aliud.

VI. Intelligentie superiores prime, que consequuntur causa primam, imprimunt formas secundas videntes, et non destruentes, ita ut non sit necessarium errare eis vice alia.

VII. Causa prima superior ratione, et non deficit lingue a narratione eius nisi propter narrationem cause vel esse.

VIII. Intelligentia ex substantia que non dividitur.

IX. Omnis intelligentia scit quod est supra se et quod est sub se.

X. Omnis intelligentia facit et sentit est per bonitatem primam, que est causa prima.

XI. Quibus intelligentie plena est forma.

XII. Omnis intelligentia intelligit res sempiternas que non destruntur neque cadunt sub corruptione.

XIII. Primum manifestum quidam sunt in quibusdam per rationem que licet ut sit unum et tunc est alia.

XIV. Omnis intelligentia intelligit essentiam suam.

XV. In omni anima res manifestas sunt per hoc quod sunt essentia prima et res intelligentie in se sunt quod scit esse.







## EL LIBER DE CAUSIS

### *Incipit Liber de Causis*

I. Omnia causa primaria plus est influens super suum causatum quam causa secunda universalis.

II. Omne esse superius, aut est superius eternitate et animam ipsam, aut est cum eternitate, aut est post eternitatem et supra tempus.

III. Omnis anima nobilis tres habet operationes.

IV. Postquam uero creauit I prima causa I anime esse, posuit eam sicut instrumentum intelligentie.

V. Prima rerum causa creaturam est esse, et non est ante ipsum creatum aliud.

VI. Intelligentie superiores prime, que consecuntur causa primam, imprimunt formas secundas stantes, et non destruuntur, ita ut non sit neccesarium iterare eas uice alia.

VII. Causa prima superior narratione, et non deficiunt lingue a narratione eius nisi propter narrationem cause uel esse.

VIII. Intelligentia est substantia quae non diuiditur.

IX. Omnis intelligentia scit quod est supra se et quod est sub se.

X. Omnis intelligentie fixio et essentia est per bonitatem puram, que est causa prima.

XI. Quiuis intelligentia plena est formis.

XII. Omnis intelligentia intelligit res sempiternas que non destruuntur neque cadunt sub tempore.

XIII. Primorum omnium quedam sunt in quibusdam per modum quo licet ut sit unum eorum in alio.

XIV. Omnis intelligentia intellegit essentiam suam.

XV. In omni anima res sensibiles sunt per hoc quod sunt exemplum ei, et res intellectibiles in ea sunt quod scit eas.



XVI. Omnis sciens qui scit suam essentiam, est rediens ad suam essentiam completa reditione.

XVII. Omnes uirtutes quibus non est finis, pendentes sunt per infinitum primum, quod est uirtus uirtutum; non quod ipse acquisite sunt fixe stantes in rebus entibus habentibus fixationem.

XVIII. Omnis uirtus unita plus est infinita quam uirtus multiplicata.

XIX. Res omnes essentia propter ens primum, et res uiue omnes sunt mote per essentiam suam propter uitam primam; et res intelligibiles omnes habent scientiam propter intelligentiam primam.

XX. Ex intelligentiis est que est intelligentia diuina.

XXI. Causa prima regit res creatas omnes preter quod commisceatur cum eis.

XXII. Primum est diues per se ipsum, et est diues maius.

XXIII. Causa prima super omne nomen quo nominatur.

XXIV. Omnis intelligentia diuina scit res per hoc quod ipsa est intelligentia, et regit eas per hoc quod ipsa est diuina.

XXV. Causa prima existit in rebus omnibus secundum dispositionem unam; sed res omnes non existunt in ea secundum unam dispositionem.

XXVI. Substantie unice intelligibiles non sunt ex re alia generata; omnis substantia stans per suam essentiam est non generata ex re alia.

XXVII. Omnis substantia stans per se ipsam, est non cadens sub corruptione.

XXVIII. Omnis substantia destructibilis non sempiterna, est composita, aut est delata super aliam rem.

XXIX. Omnis substantia stans per essentiam suam, est simplex et non diuiditur.

XXX. Omnis substantia simplex, est stans per se ipsam, scilicet, essentiam suam.

XXXI. Omnis substantia creata in tempore, aut est semper in tempore, et tempus non superfluit ab ea, quam est creata, et tempus equaliter, aut superfluit super tempus, et tempus superfluit semper ab ea, quam est creata in quibusdam horis temporis.

XXXII. Inter rem cuius substantia et actio sunt in momento eternitatis, et inter rem cuius substantia et actio sunt in momento temporis, existens est medium, et est illud cuius substantia est ex momento eternitatis et operatio ex momento temporis.



XXXIII. Omnis substantia cadens in quibusdam suis dispositionibus sub eternitate, et cadens in quibusdam suis dispositionibus sub tempore, est ens et generato simul.

EXPLICIT LIBER DE CAUSIS, COMPOSITUS AB ARISTOTILE,  
PHILOSOPHO ELEGANTISSIMO

(Hemos reproducido el texto sin las eruditas anotaciones de Bonilla y San Martín, que señalan las variantes de los distintos códices, los que provechosamente pueden consultarse en la Ob. cit. Apéndice XI (página 459-463). (Nota de G. W.)

## TRES SALMOS TRADUCIDOS POR HERMANN EL ALEMAN

(Manuscrito I-i-8, Bibl. Esc.)

### 1. — PS. BEATUS UIR. (*Folio 221 recto.*)

¡O que bien auenturado es el varon que no ha dubdo en el consseio de los malos, / en la carrera de los peccadores non souo, / no souo en la morança de los que fablan vanjdades! Mas en la ley de Dios es su voluntat, / en la su ley penssara dia noche. E es assi como el arbol plantado sobre los rrios de las aguas, que da su fructo en su tiempo, / no cae de su foia, / son buenos todos sus fechos. No assi los malos, mas assi como la paia menuda que el viento echa de lera. Por esto no estaran los malos en el juyzio, nj los peccadores en el conceio de los justos. Car Dios ha cuydado de la carrera de los justos, mas la de los peccadores pereçera.

### 2. — PS. CUM INUOCAREM. (*Folio 221 recto.*)

¡O mjo Dios drethurero, estando yo en angostura examplame tu, ayas merçet de mj et oy mj coraçon! Hijos de los hombres: ¿ata quando queredes deshonnrar / la my honrra, demandando siempre mentira en vano? Et sabet que Dios escogio el virtuoso para si; Dios me oyra quando me le quereillare. Temet / non pequedes; fablat en vuestros coraçones sobre vuestros lechos, / caillat siempre. Satisficat satisficion de



justicia, / fiat en Dios; muchos dizen: ¿qui nos muestra los bienes? Alça sobre nos, sennor, la lumbre de la tu cara. Diste alegría en mj coraçon, desde que son amuchigadas las mieses / las vendemas deillos. En paz folgare / dormjre, car tu, seynnor, senneram jentre me fezist morar seguro.

### 3. — PS. DOMINE, NE IN FURORE TUO. (Folio 221 vuelto.)

Sennor, no me castigues en la tu saynna, nj me quexes con tu yra. Mercet ayas de mj, sennor, car pereçi yo. Saname, sennor, car enflaquescidos son mjos huessos. Et la mj alma dubdo mucho; ¿et tu, sennor, ¿ata quando? Torna, sennor, libra la mj alma, socorreme por tu piedat. Dar la tu rremembrança no es muert en el sepulcro, quoyal se amenbrara de ti. Trabaille con yem / ido; correr fago cada noche por mj lecho et agua; moio mj estrado con mjs lagrimas. Secosse mjo oio con quexa enssannosse contra mjs enemigos. Quitad vos de mj todos / los obreros de maldat, car Dios oyo la voz de mjo ploro. Oyo Dios el mjo rruego, rrecibra Dios my oracion. Coffondidos / toruados sean affincadamientras todos mjos enemigos. Torne, / sean cofondidos a su ora.

(Por su innegable interés hemos reproducido la traducción de estos tres salmos, que trae Bonilla y San Martín en el Apéndice X de su ob. cit., pág. 457-458.) (Nota de G. W.)

Trae Bonilla, ob. cit., pág. 316 y sig., la siguiente bibliografía acerca de Domingo Gundisalvo (llamado en algunos códigos *Gundisalino*), arcediano de Segovia. (Nota de G. W.)

B. Hauréau: *Histoire de la philosophie scolastique*, parte II, t. I; París, 1880.

L. Leclerc: *Histoire de la médecine arabe*, tomo II, pág. 341 y sig.; París, 1876.

En general, para todo este período, es indispensable la consulta de: F. Wüstenfeld: *Die Übersetzungen Arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI Jahrhundert*; Göttingen, Dieterisc'sche Verlags-Buchhandlung, 1877.

Además de la obra de Munk: *Mélanges de philosophie juive et arabe* (París, 1859) que ya menciona Renán,

Dr. J. Guttmann: *Die philosophie des Salomon Ibn Gabirol* (Göttingen, 1899);

ídem: *Die Scholastik des XIII Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüd. Litteratur* (Breslau, 1902);

Dr. Baeumker: *Les écrits philosophiques de Dominicus Gundissalinus* (en la Revue Thomiste del año 1898);



ídem: *Domínicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller* (Münster, 1899. Aschendorffsche Buchhandlung; es impresión aparte de los *Comptes rendus du IV.e Congrès scientifique international des Catholiques tenu a Fribourg du 16 au 20 aout 1897*, tomo III, págs. 39-58);

Moritz Steinschneider: *Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Ein Beitrag zur Litraturgeschichte des Mittelalters, meist nach handschriftlichen Quellen* (Berlín, 1893; dos tomos; obra de la más excepcional importancia);

ídem: *Die arabische Literatur der Juden. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Araber grossenteils aus handschriftlichen Quellen*;

Überweg-Heinze: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, tomo II, págs. 273 y siguiente (Berlín, 1905).

Al citado M. Steinschneider se debe también un buen estudio: *Die Arabische Uebersetzungen aus dem Griechischen* (Leipzig, 1897).

Aunque "es casi seguro que la labor de Gundisalvo en todas las versiones que llevan su nombre, consistió sólo en poner en latín las traducciones que en lengua vulgar hacía su colaborador el judío converso Juan de Sevilla o Juan de Luna (Iohannes Avendeth o Avendeut) de los textos arábigos, se atribuyen, sin embargo, exclusivamente a Gundisalvo las versiones siguientes:

- A) Avicennae Physicorum libri quinque.
- B) Avicennae liber de coelo et mundo.
- C) Avicennae Metaphysicorum libri decem.
- D) Algazzali liber philosophiae.

Consta expresamente la colaboración de Gundisalvo con Juan Hispalense en las siguientes versiones:

- A) Avicennae liber de anima.
- B) Avicebronis liber Fontis Vitae.

Y aparecen con sólo el nombre de Juan Hispalense las traducciones que enumeramos a continuación:

- A) Avicennae Logica.
- B) Costa ben Luca: (*Differentia inter animam et spiritum.*)
- C) Muhammedis Alfragani theoria Planetarum et Stellarum.

Entre otras muchas obras de astronomía y matemática arábica, recordemos sus versiones de: el *Centiloquium* y el *Quatripartitus* de Tolomeo; el *Epitome totius Astrologiae* de Abumaschar Albalqui; la *Introductio ad scientiam indiciorum astrorum* del mismo Abumaschar; el *Liber coniunctionum siderum* y las *Flores Astrologiae* del propio escritor; la *Introductio in Astrologiam* de Abulçakar Abdelaziz ben Athman ben



Ali Alcabisi (*Alchabitus*); el *Liber de imaginibus* de Thabit ben Curra; el *Tractatulus de Astrolabio* de Abulcasim; la *Epistola in rebus eclipsis lunae et solis, consuntionibus planetarum ac revolutionibus annuorum*; el *Liber de receptione (planetarum)*; el *Liber de electionibus* y el *Tractatus de compositione et usu astrolabii* de Maschaallah o Messahala; un *Libellus de scientiis scientiae astrorum*; y la *Epistola Aristotelis ad Alexandrum de observatione corporis humani*.

Entre las obras originales de Gundisalvo, menciona Bonilla (ob. cit., pág. 323 y sig.) el Tratado *De immortalitate animae*; el *Liber de Unitate* (en algunos códigos llamado también *De Sancta Trinitate*); y el opúsculo *De processione mundi*. El extenso análisis de sus doctrinas, fuentes e influencias de las mismas ocupa a Bonilla cerca de treinta páginas dignas de la más detenida lectura (hasta la 359 de la ob. cit.).

Gerardo de Cremona (1114-1187). Se le atribuyen siempre según Bonilla, las siguientes traducciones:

- A) *Liber Aristotelis de expositione bonitatis pure.*
- B) *Liber aristotelis de naturali auditu, tractatus VIII.*
- C) *Liber Aristotelis celi et mundi, tractus III.*
- D) *Liber Aristotelis de causis proprietatum et elementorum tractatus primus.*
- E) *Liber Aristotelis de generatione et corruptione.*
- F) *Liber Aristotelis meteorum, tractatus III.*
- G) *Tractatus Alexandri Afrodisii de tempore, et alius de sensu, et alius de eo quod augmentum et incrementum fiunt in forma et non in yle.*
- H) *Distinctio Alfarabii super librum Aristotelis de naturali auditu.*
- I) *Liber Alchindi de quinque essentiis.*
- J) *Liber Alfarabii de scientiis.*
- K) *Liber Iacob Alchindi de sompno et visione.*
- L) *Liber analecticorum posteriorum Aristotelis, tractatus II.*
- LI) *Liber commentarii Themistii super posteriores analecticos, tractatus I.*
- M) *Liber Alfarabii de sillogismo.*

De las demás materias se le atribuyen las siguientes versiones:

## GEOMETRIA

- A) *Liber Euclidis, tractatus XV.*
- B) *Liber Theodosii de speris, tractatus III.*
- C) *Liber Archimedis, tractatus I.*
- D) *Liber de arcubus similibus, tractatus I.*
- E) *Liber Milei, tractatus III.*



- F) Liber Thebit de figura alchata, tractatus I.
- G) Liber trium fratrum, tractatus I.
- H) Liber Hameti de proportionem et proportionalitate, tractatus I.
- I) Liber Iudei super decimum Euclidis, tractatus I.
- J) Liber Alchoarismi de iebra et almucabala, tractatus I.
- K) Liber de tractica geometrie, tractatus I.
- L) Liber Anaritii super Euclidem, tractatus I.
- LI) Liber datorum Euclidis, tractatus I.
- M) Liber Tidei de speculo, tractatus I.
- N) Liber Alchindi de aspectibus, tractatus I.
- Ñ) Liber divisionum, tractatus I.
- O) Liber Carastonis, tractatus I.

## ASTROLOGIA

- A) Liber Alfragani continens capitula XXX.
- B) Liber Almagesti, tractatus XIII.
- C) Liber introductorius Ptolomei ad artem spericam.
- D) Liber Iebri, tractatus IX.
- E) Liber Messehala de orbe, tractatus I.
- F) Liber Theodosii de locis habitabilibus, tractatus I.
- G) Liber Esculegii, tractatus I.
- H) Liber Thebit de expositione nominum Almagesti, tractatus I.
- I) Liber Thebit de motu accessionis et recessionis, tractatus I.
- J) Liber Autolici de spera, mota, tractatus I.
- K) Liber tabularum Iaberi cum regulis suis.
- L) Liber crepusculis, tractatus I.

## MEDICINA

- A) Liber Galieni de elementis, tractatus I.
- B) Expositiones Gal. super librum Ypocratis de regime acutarum egritudinum, tractatus III.
- C) Liber de secretis Gal., tractatus I.
- D) Liber Gal. de complexionibus, tractatus III.
- E) Liber Gal. de malicia complexionis diverse, tractatus I.
- F) Liber Gal. de simplici medicina, tractatus V.
- G) Liber Gal. de creticis diebus, tractatus III.
- H) Liber Gal. de crisi, tractatus III.
- I) Liber Gal. de expositione libri Ypocratis in pronosticatione, tractatus III.
- J) Liber veritatis Ypocratis, tractatus I.
- K) Liber Ysaac de elementis, tractatus III.



- L) Liber Ysaac de descriptione reum et diffinitionibus earum et de differentia inter descriptionem et diffinitionibus earum et de differentia inter descriptionem et diffinitionem, tractatus I.
- LI) Liber Alubatri Rasis qui dicitur Almansouris, tractatus X.
- M) Liber divisionum continens CLIII<sup>or</sup> capitula cum quibusdam confectionibus eiusdem.
- N) Liber Abubeceri Rasi introductorius in medicina parvus.
- Ñ) Pars libri Abenguefiti medicinarum simplicium et ciborum.
- O) Breviarius Serapionis Iohannis, tractatus VII.
- P) Liber Azaragui de cirugia, tractatus III.
- Q) Liber Iacob Alchindi de gradibus, tractatus I.
- R) Canon Aviceni, tractatus V.
- S) Tegni Galieni cum expositione Ali ab Rodohan.

### ALQUIMIA

- A) Liber divinitatis, de LXX.
- B) Liber de aluminibus et salibus.
- C) Liber luminis luminum.

### GEOMANCIA

- A) Liber geomantie de artibus divinantibus, qui incipit: Estimaverum indi.
- B) Liber Alfadhul .i. est arab. de bachi.
- C) Liber de accidentibus alfel.
- D) Liber anohe.

A Hermann el Dálmata se le atribuye la versión del Planisferio de Tolomeo, (que algunos atribuyen a su discípulo Rodolfo de Brujas), y además del árabe:

- A) *Doctrina Machumet.*
- B) *De generatione Machumet et nutritura eius.* (Quod transtulit Hermannus Dalmata Scholasticus subtilis et ingeniosus apud Legionensem Hispaniae civitatem.)
- C) *Chronica mensosa et ridicula Sarracenorum.*

A Hermann el Alemán (*Alemannus o Theutonicus*) se le atribuyen las siguientes:

- A) Cierta versión de un compendio de la *Etica a Nicómaco*, que Renán sospecha sea una *Suma*, hoy perdida de Averroes, distinta del *Comentario medio*.



- B) Versión de la *Retórica* de Aristóteles.
- C) Versión del compendio de la *Poética* hecha por Averroes.
- D) Versión de la glosa de Alfarabi sobre la *Retórica* de Aristóteles.
- E) Versión del *Comentario medio* de Averroes, sobre la *Ética a Nicómaco*.
- F) Versión de *setenta* Salmos de David, del hebreo al castellano. Comienza con estas palabras: «Esta es la translación del psalterio que fizo maestro Herman el aleman, segund cuemo esta en ebraygo.»

(Mayores detalles en Bonilla y San Martín, ob. cit. pág. 368-371.)

Miguel Escoto tradujo del árabe:

- A) Un tratado astronómico de Abenalpetruz o *Alpetragio*.
- B) *Abbreviationes Avicennae*. Es una versión de los libros *De animalibus*, de Avicena.
- C) *Aristotelis de animalibus libri novemdecim*.
- D) *Nova Ethica Aristotelis*.
- E) *Aristotelis de coelo et mundo*. (Es la versión de los Comentarios de Averroes.)
- F) *Aristotelis de anima*. (Es versión de los Comentarios de Averroes.)
- G) *Aistotelis de generatione et corruptione*. (Es versión de los Comentarios de Averroes.)
- H) *De substantia orbis*. (Versión de Averroes.)
- I) *De somno et vigilia*. — *De sensu et sensato*. — *De memoria et reminiscentia*. Versión de las paráfrasis de Averroes.

Quizá tradujo también los omentarios de Averroes a los libros *De los meteoros*. (Más datos en Bonilla y San Martín. Ob. cit., páginas 371-375).

A Marcos (canónigo de Toledo) se le atribuyen las siguientes versiones:

- A) Versión del *Korán*.
- B) Versión del *Liber de tactu pulsus*, de Galeno, traducido del griego al árabe por Johanicio (Honein).
- C) Versión del *Liber utilitate pulsus*, de Galeno, traducido del griego al árabe por Johanicio, hijo de Isaac (Honein).
- D) Versión del *Liber de motu membranorum seu de motu musculorum, a praecedentibus traslatus*, de Galeno.
- E) Versión del *Liber de motibus liquidis*, de Galeno.



## FRAGMENTO DE UN TRATADO INEDITO SOBRE LA UNION CON EL INTELECTO

(según los manuscritos de la Bibl. Imp. 6510, ant. fon., f. 291, y  
San Marcos de Venecia, cl. VI, no. 52, f. 324 va.)

Incipit epistola Averrois de intellectu.

Intentio nostra in hac distinctione est quod praebeamus omnes vias claras et demonstrationes firmas quae faciunt scire quaestionem magnam et fortunium sublime, scilicet si conjungantur intelligentia operans cum intellectu materiali, donec est in corpore, adeo quod in hac manerie opus hominis sit ipsius ista proprietas ex omni parte, secundum quod ipsum est esse intelligentiarum primarum abstractarum. Et haec est illa quaestio quam philosophus in libro de Anima promiserat declarare; et adhuc non pervenit ad nos illud, et quod ponem in hac demonstratione est in quod recipiam a Domino, cui det Deus longam vitam. Et si rationabilia fuerint haec quae dicuntur hic, referantur ad ipsum, et si inventum fuerit aliquid non rationabile, referatur mihi. Et ego dico quod locus iste non est meus sed induxit me ad hoc obedientia quidem mandatorum suorum quae ipse mandavit mihi. Contentio facta fuit de hac quaestione ut scriberem de ipsa, et etiam ob hoc quod spero remunerari ab eo, et quia ipse scripsit super hanc quaestionem in pluribus locis, voluit ut dicto aggregaretur totum quod dictum fuerit, et invenirentur quaedam in ea quae non scripta fuerant. Et si quid novi speculari potuerit in ea, apponamus in hac demonstratione. Et nos concedimus hic quicquid potest concedi de hiis quae probantur in libro de Anima, quoniam haec quaestio est causa omnium quae dicuntur in ipso libro. Dicamus quod haec quaestio probatur tribus viis. Et haec est via quam narravit Alexander in demonstratione sua de intellectu, et dixit quod illa via per quam incessit philosophus in hac causa.

.....  
Aspice ergo hoc secretum divinum et hanc subtilitatem venerabilem, quam admirabile est! Et laudatus sit ipse Deus qui dedit unicuique rei jus suum, et hoc quod dixi retro de intellectu est ex honorabilibus verbis quae vocantur composita et haec est via sumpta ex potentia et actu.

.....  
Et iste intellectus qui est in actu est quem homo in se licet in fine apprehendit, et iste est intellectus qui vocatur quaesitus, et est complementum et actus, et quod yles primum potens fuit ad illum. Et propter hoc, hora qua renovata fuit forma, renovata fui in eo potentia separatarum formarum, quousque descendit vel ascendit de complemento ad



complementum, et de forma ad formam nobiliorem et propinquiorem ad actum, adeo quod in fine perveniat ad hoc complementum et ad hunc actum in quo nullatenus misceatur potentia aliqua. Et quum homo ipse cui proprium est hoc complementum est ipse est limentum et continuatio inter res inventas sensatas defectivas, scilicet quod semper in eorum actu admiscetur potentia, et inter res inventas nobiles, in quibus nequaquam in eorum actu admiscetur potentia, et eorum sunt intelligentiae purae abstractae. Et convenit esse quod totum quod est in hoc seculo creatum est proper hominem, et totum ei deservit, quoniam ipsum primum complementum quod fuit in yle prima in potentia creatum fuit. Demonstratum est ergo quod injuste facit qui segregat hominem a scientia, quae est via ad habendum hoc complementum, quoniam non est dubium quod qui facit hoc contradicit inventioni vel intentioni creatoris in inventione hujus complementi. Et quemadmodum fortunatus est qui consumit tempus suum servitio seu studio, et appropinquat ei laudatus, sic ille in hac approximatione. Et hoc est id quod ego vidi ponendum in hac dubitatione, et si aliquid renovatum fuerit, in hoc appenam id, si Deus voluerit. Et laudatus sit Deus, et perducatur nos ad id quod sit voluntas ejus, et inducat nos ad id ad quod nos sumus formati primu et postea, et hoc est in vita et in morte.

Explicit.

## FRAGMENTO DE UN TRATADO «DE LOS ERRORES DE LOS FILÓSOFOS» DE GIL DE ROMA RELATIVO A AVERROES

(según el ms. 694 de la Sorbona).

*Capitulum quartum de collectione errorum Averrois commentatoris.* Omnes errores philosophi asseruit, immo cum majori pertinacia, et magis locutus est contra ponentes mundum incepisse quam philosophus fecit, immo sine comparatione plus est arguendus ipse quam philosophus, quia magis directe fidem nostram impugnavit, ostendens esse falsum cui non potest subesse falsitas, eo quod innitatur primae veritati. Praeter tamen errores philosophi, arguendus est quia vituperavit omnem legem, ut patet ext II et XI Metaph, ubi vituperat legem Christianorum, scilicet legem catholicam nostram, et etiam legem Sarracenorum, quia ponunt creationem rerum et aliquid posse fieri ex nichilo. Sic etiam vituperat leges in principio tertii Physicorum, ubi vult quod contra consuetudinem legum alii negant principium per se, non negantes ex nichilo nichil fieri, immo, quod pejus est, nos et alios tenentes legem derisive appellat Loquentes et garulantes vel garrulatores, et sine ratione se moventes.



Et etiam in VIII Physicorum vituperat leges, et loquentes in lege sua appellat voluntates, eo quod asserant aliquid posse habere esse post non esse. Appellat etiam hoc dictum voluntatem, ac si esset ad placitum tantum et sine omni ratione, et non solum semel et bis, sed pluries, ut in eodem VIII<sup>o</sup> contra leges creationem asserentes in talia perrumpit. Ulterius erravit in VII Methaphysicae, dicens quod nullum immobile trasmutat mobile, nisi mediante corpore trasmutabili, propter quod angelus non potest nec posset unum lapidem inferius movere. Quod si aliquo modo sequi posset ex dixtis philosophi, ipse tamen non adeo expresse hoc negavit. Ulterius erravit dicens in XII Metaphysicae quod potentia in productione alicujus non potest solum esse in agente, vituperans Johannem Christianum, qui hoc asseruit. Est enim contra veritatem hoc, et contra sanctos, quia in aliquibus factis tota ratio facti est potentia facientid. Ulterius erravit dicens in eodem XII a nullo agente posse progredi immediate diversa et contraria, et ex hoc vituperat loquentes in tribus legibus, scilicet Christianorum, Sarracenorum et Maurorum, qui hoc asserebant. Ulterius erravit in dicto XII, dicens quod omnes substantiae intellectuales sunt aeternae et actio pura, non habentes admixtam potentiam, cui sententiae ipsemet a veritate coactus contradicti in tertio de Anima, dicens nullam formam esse liberam a potentia simpliciter nisi forma prima; nam omnes alie formae diversificantur et essentia et quidditate, sicut ipsemet subdit. Ulterius erravit in dicto XXII, dicens Deum non sollicitari nec habere curam sive providentiam individuorum hic inferius existentium, adducens pro ratione quia hoc non est conveniens divina bonitati. Ulterius erravit negans trinitatem in Deo esse, dicens in dicto XII quod aliqui putaverunt trinitatem in Deo esse, et voluerunt evadere per hoc et dicere quod sunt tres et unus Deus, et nesciverunt evadere, quia quum substantia fuerit numerata, congregatum erit unum per unam intentionem additam, propter quod secundum ipsum si Deus esset trinus et unus sequeretur quod esset compositus, quod est inconveniens. Ulterius erravit dicens Deum non cognoscere particularia, quia sunt infinita, ut patet in commento suo super illo capitulo, Sententia Patrum, etc. Ulterius erravit quia negavit omnia quae hic inferius aguntur reduci in divinam sollicitudinem sive in divinam providentiam, sed secundum ipsum aliqua proveniunt ex necessitate materiae absque ordine talis providentiae, quod est contra sanctos, quia nichil hic agitur quod penitus effugiat hunc ordinem, quia omnia juaehic aspicimus vel divina efficit providentia, vel permittit. Ulterius erravit quia posuit unum intellectum numero in omnibus hominibus, ut ex tertio de Anima. Ulterius quia ex hoc sequebatur intellectum non esse formam corporis. Imo dixit in eodem tertio quod ae quivoce dicebatur actus de intellectu et aliis formis, propter quod cogeatur dicere quod homo non poneretur in specie per animam intellectivam sed



per sensitivam. Ulterius ex hoc fundamento posuit quod ex anima intellectiva et corpore non constituebatur aliquod tertium, et quod non fiebat olus unum ex tali anima et corpore quam ex motore coeli et coelo.

*Capitulum quintum in quo summatur, etc.* Omnes autem errores commentatoris, praeter philosophi sunt hii: — Quod nulla lex est vera, licet possit esse utilis; — quod angelus nichil potest movere, nisi coeleste corpus immediate; — quod angelus est actio pura; — quod in nulla factione, tota ratio facti es potentia facientis; — quod a nullo agente possint simul progredi immediate diversa; — quod Deus non habet providentiam aliquorum particularium; — quod in Deo non est trinitas; — quod Deus non cognosci singularia; quod aliqua proveniunt a necessitate materiae, absque ordine divinae providentiae; — quod anima intellectiva non multiplicatur multiplicatione corporum, sed est una numero; — quod homo non ponitur in specie per animam sensitivam; — quod non sit plus unum ex anima intellectiva et corpore.

#### EXPOSICIÓN DE LA DOCTRINA AVERROISTA DEL INTELECTO, POR BENVENUTO D'IMOLA (TRADUCCIÓN ITALIANA)

(según los ms. de la Bibl. Imp. Sup. fr. 4146, ant. n<sup>o</sup> 7002<sup>2</sup>, fo. 272 va.)

E per chonicionem di questo errore prima ci chonviene sapere che Averroys disse la inteletuale natura essere separata da l'anima, et disse che è irradiata sopra il perspichuo. E di quella irradiazione diceva le forme intelligille entrare nell'anima, si chome de la lucie del sole va a dischore chose visibile in el perspichuo. Et a questo modo diceva multiplicarsi lo intelletto si chome si multiplica la lucie del sole, sechondo chome sono le chose illuminate sopra le quele vae. Et chussi le ditte chose illuminatae sotratte, non rimane seno uno solo nome del sole, chussi manchando gli huomini, diceva uno intelletto perpetuo inchorruptibile essere lassato da gli huomini. E questo pessimo errore molto fu biasimato da Alberto Magno in suo libro: *De anima*. Et alor se seguirebbe che in numero non fusse se non una sola anima vegetativa in tutti, e che non fusse per numero se non una sola digestione et uno acresimento, et uno vedere, et una memoria, la quale chosa è troppo absurda e degna de ogni derisione. E noy vedemo eciandio che la virtù e la sapientia e la beatitudine alora viene a stato de perfectione, quando la virtù orghanica e le membre chomincia ad indebolirsi, quando si vene a vechiezza.

.....



E qui per nostra intelligentia dobbiamo sapere che lo intelletto possibile e atto e nato a recievere tutte le chose intelligibille, chome la tavola rasa e atta a ricievere la pentura. Et è lucho de la speicecie intelligibille per la lucie de lo intelletto che fa chome i cholori per la lucie del sole si move in perspichuo, unde lo intelletto agente è perficione de lo intelletto possibile, e lo intelletto agente illumina el possibile come fa il lume diafano. Et è forma possibile, e chussi tu vedi che lo è due intelletti, ci è il possibili e lo agente. E questi due sono uno, chome son le chose chomposite, ma in operatione sono divisi et diversi. Et in questi due lanima è perfetta substantia, la quele sempre sta inchorupta. E qui lo intelletto possibile ex lumine agentis doventa spechulativo.

#### FRAGMENTO DE LA LECCIÓN XXIII DE FEDERICO PENDASIO SOBRE EL TRATADO DEL ALMA

(según el ms. 1264 de la Bibl. de la Universidad de Padua)

In sex partes divisa est digressio commenti quinti. In prima, posita differentia inter intellectum possibilem et primam materiam, Averroes docuit, quibus rationibus possimus ostendere intellectum non esse corpus aut virtutem in corpore, ex sententia Aristotelis, cujus ejusdem sententiae dixit fuisse Themistium et Theophrastum, et ostendit quomodo isti evaserint a quadam dubitatione, quae erat, quomodo intellecta speculativa sint nova existente possibili, et agente aeterno. In secunda parte, proposuit dubitationes adversus determinationem factam. In tertia, versatus est circa opinionem Alexandri, Abubacher et Avempace. In quarta, solvit dubitationes propositas. Tres autem erant praecipuae. Prima, si possibilis intellectus aeternus est, quomodo intellectus speculativus novus erit? Solvit, intellectum speculativum, quantum sit ratione possibilis, aeternum esse; sed ratione phantasmatum dicit ipsum esse generabilem et corruptibilem. Atque hucusque pervenimus. Succedit secunda dubitatio principalis, quam tractat et dissolvit, quae erat postrema perfectio intellectus, quae operatio est ipsa intellectio. Intellectio ingitur est numerata ad numerum singularium hominum, id est unusquisque nostrum, quae intelligit, ea intelligit sua propria operatione. Si ergo operatio est numerata, ergo etiam prima perfectio, ergo virtus operans intelligens erit numerata, ita ut unusquisque habeat suum proprium intellectum; quod si erit (dicebat Averroes), intellectus erit materialis: quamodo ergo servabimus unitatem intellectus cum pluritate intelligibilium? Et quia haec dubitatio postulat examen illius difficultatis, an intellectus possibilis sit unus in omnibus nec ne, idcirco Averroes tractat hanc dubitationem,



et ponis rationem ex utraque parte. Primum ostendit intellectum necessario esse unicum in omnibus hominibus, quae fuit ejus sententia. Et affert hanc rationem. Si intellectus (loquitur de possibili) esset numeratus ad numerum individuorum, esset (inquit Averroes) *aliquod hoc*, id est aliquod particulare, determinatum, *corpus, aut virtus in corpore*, et tunc subdit: *Si hoc esset, esset quid intellectum potentia*: nam materialia ex Aristotele in hoc III libro, 16<sup>o</sup> textu, dicuntur intellecta potentia; esset ergo potentia intelligibile; si potentia intelligibile, ergo inquit Averroes, esse *subjectum movens intellectum*; sensus etiam esset res natura movens intellectum, si esset objectum movens; ergo non esset recipiens, quia, inquit Averroes, nihil recipit se ipsum, idem non potest esse recipiens et receptum. Si ergo esset res recipienda, non esset recipiens, et tamen intellectus est recipiens. Ista est deductio Averrois pro unitate intellectus.

Sciatis secundum veritatem, simpliciter loquendo, secundum principia verae philosophiae, secundum Aristotelem et Alexandrum, intellectum esse plurificatum, unumquemque habere suum proprium intellectum (Averroes no habuit meum, nec ego suum), quum intellectus sit potencia animae, quae est vera forma constituens nos in vera specie, et propterea numerata et plurificata ad numerum uniuscujusque nostrum. Fuit quidem differentia inter veritatem, vera principia philosophiae, et Alexandrum et Aristotelem ex altera parte, quia lapsi sunt, non cognoscentes hanc naturam communicatam sorpori a Deo creatam: sed conveniunt in hoc, ut existiment intellectum esse plurificatum, et particularem nostrae formae. Propterea ratio solvitur facile, et secundum principia philosophiae, et secundum doctrinam Alexandri. Primum secundum principia verae philosophiae, solvite rationem Averrois hoc modo. Quum dicit: Si esset plurificatus, esset *aliquid hoc*; si per *aliquid hoc* intelligantur aliquid appropriatum huic et non illi, ut sit meus et non tuus: consequentiam concedite, et est verissima. At si intelligat, quod sit plurificatus in isto sensu ut sit virtus dependens a materia, negate consequentiam. Non necessarium est, quamvis sit plurificatus, ut dependeat a materia. O! dicetis, pluralitas numeralis est ratio materiae. Respondeo, hoc esse in duplici sensu: vel quia forma ista sit constituta, et sit forma determinati corporis, habens habitudinem ad hoc, et in hoc sensu potest dici actus hujus corporis: non propterea dependet ab illo. Calcea efficitur a sutore, ut aptetur pedi, non tamen dependet a pede. Sic intellectus est forma a Deo constituta, ut aptetur corpori, non tamen dependens ab hoc corpore. Ergo si per materiale intelligat ut coaptetur, concedite consequentiam; at si intelligat, quod sit materiale ut dependeat, negate consequentiam. Quum subdit: Ergo esset quid potentia intelligibile, respondete cum D. Thoma prima parte Summae, quaestione 87, articulo primo: Ista res est potentia intelligibile, nam intelligit se intel-



ligendo alia. Sed notate, quod dicitur potentia intelligibile, nam intelligit se intelligendo alia. Sed notate, quod dicitur potentia intelligibile, non quod sit primum objectum, in quod primo potentia respicit. Est objectum intelligibile secundario et reflexe, et intelligendo alia intelligit se. Et hoc modo dici potest potentia intelligibile. Quum subdit: Ergo esset movens, respondete: esse objectum movens non primum, in quod potentia per se primo respiciat, sed secundario et reflexe: in quo sensu vix possumus dicere, ut sit movens. Ergo idem reciperet se, consequentia pauci valoris. Et quod inconveniens est hoc, quod idem recipiat se? Jam hoc ostendi, praesertim in iis quae potentia secundario respicit. Oculus est figuratus, habet conjunctionem realem cum figura, non potest ergo spiritualiter recipere figuram. Consequentia nullius valoris. Quare non tollitur, quin possit recipere se spiritualiter. Hoc alias declaravi. Et hoc sit dictum secundum principia verae philosophiae. Secundum Alexandrum etiam idem dicetis, hoc excepto, quod ipse concessit intellectum esse materialem, dependentem a materia, et in hoc lapsus est. Ergo ratio haec non concludit illam unitatem. Relinquitur ergo quod sit plurificatus. Addit deinde Averroes haec verba, quae volo vos recte intelligere. Dicit: «Et etiam si concesserimus ipsam recipere se ipsam, contingeret ut reciperet se ut divisa». Quia deduxerat ad hoc inconveniens quod reciperet se, et dicebat hoc absurdum esse, videbatque posse aliquem non habere hoc pro absurdo, propter eam fiduciarium reprobationem inquit: si concedamus quod recipiat se, tamen recipet se ut divisa. Multi averroistae interpretantur *ut divisa*, id est particulariter, et esset idem (dicunt) cum virtute sensus, quia etiam sensus recipit se, sed particulariter. Hoc modo deducta consequentia nullius valoris est, et puto Averroem hoc non voluisse. Intellectus recipit particulariter, sensus recipit particulariter, ergo intellectus sensus. Syllogismus in secunda figura ex puris affirmativis, et non convertibilibus. Dicam differentiam esse, quia intellectus cognoscit substantiam, sensus solum accidentia. Nec habeatis pro inconvenienti, quod intellectus cognoscat singularia, quod ostendam in proprio quaesito. Itaque consequentia nulla est. Et credo Averroem hoc non voluisse.

## PREAMBULO DEL CURSO DE CREMONINI SOBRE «EL TRATADO DEL ALMA»

(según el manuscrito de San Marcos, cl. VI, nº 190)

Explicaturi libros Aristotelis de Anima, quamvis illis auditoribus eos exponamus quos a rectae veritatis tramite, quem aperit christiana religio, deviaturus nec timendum est, nec potest credi, ob sanctas et reli-



gias institutiones in quibus vivunt, tamen ob nostrum legendi munus, non debemus sine praefatione hujusmodi contemplationem aggredi. Estote igitur admoniti nos in hac pertractione vobis non dicturos quid sentiendum sit de anima humana, illud enim sanctitus met et vere praescriptum est in Sancta Romana Ecclesia, sed solum dicturum quod dixerit Aristoteles. Per sapientiam enim certe insipientiam assequeremur, si magis Aristotelis quam sanctis viris credere vellemus. Aristoteles enim unus est homo, et dicit Scriptura: Omnis homo mendax, Deus veritas; quare veritatem ex Deo ipso et ex sactis hominibus, qui ex Deo locuti sunt, accipere debemus, atque illam semper et constanter antepone omnibus aliorum sententiis, quamvis viri qui illas protulerint sint apud mundum in existimatione. Rationes omnes quibus Aristoteles de anima loquens videtur esse veritati contrarius solvunt praecipue theologi, ex quibus S. Thomas et alii ipso recentiores; quare quotiescumque contingent ut aliquid dicatur minus consonum veritati, habebitis apud istos quid sit respondendum, et ego illud opportune memorabo, quandoquidem in his libris hanc sum expositionem scripturus, ut nihil dissimulem eorum quae ab Aristotele dicuntur, et dictorum fundamenta, prout ex ingenio potero, aperiam; quandocumque tamen aliquid acicdet, quod a veritate christiana sit remotum, illud admonebo, et quomodo allata fundamenta sint removenda, declarabo. Scitote tamen quod non sunt multa in quibus Aristoteles dissentit a veritate, et illa non sunt ita demonstrata, ut non possint haberi demonstrationum resolutiones. Hic igitur est modus nostrae expositionis, quam non aliter facere debemus ex sacrorum canonum decreto.

## CARTA DEL INQUISIDOR DE PADUA A CREMONINI Y RESPUESTA DE CREMONINI

(de la Biblioteca de Monte Casino, nº 483)

*Lettera dell'inquisitor di Padova at Sor. Cremonino*

La Santità di N. S. mi ha ordinato ch'io faccia sapere a V. S. che nella sua Apologia non solo non ha sodisfatto alla correctione del Io. libro inscritto *Disputatio de Coelo*, secondo la dispositione del concilio Lateranense, ricogliendo la ragione d'Aristotile, confutandolo, e manifestamente difendendo la Sede Catholica, ma d'avantaggio ha di proprio senso inventato certi modi di dichiarazioni e distinzioni che contengono asserzioni degne di censura, come si può vedere dalle osservazioni che gli ho fatto avere. Per tanto V. S. corregga per se stessa il primo libro, secondo



il prescritto del concilio Lateranense; et essendo questo debito suo e non dei Theologi e d'altri, V. S. lo deve fare così per obbligo di coscienza, essendo quel philosopho christiano e catholico che dice di essere, come per stimolo di reputatione, volendo esser tenuto dal philosopho christiano e non ethnico. E di più, V. S. levi dall'Apologia e rivochi quei modi d'esplicare e di distinguere che di propria mente ha rese per dichiarazione delle propositioni che furono notate e censurate nel Io. libro, perchè non sodisfano all'ordine che li fu dato, nè si devono per se stesse tollerare. Per tanto essendo necessario per ovviare a quei mali che la lettura di detti libri può causare, V. S. corega il Io. libro, secondo il prescritto che le fu ordinato in conformità del concilio Lateranense, e levi et rivochi dall'Ilo. gli errori ed assertioni degni di censura che V. S. ha scritti di proprio senso, insieme con quei modi che ha tenuti in dichiarare la sua intenzione in dette cose; altrimenti mi scrivono da Roma che si verrà alla proibizione di detti libri; nè in questo negotio si pretende altro che l'onore di Dio e la salute delle anime. In oltre si pone in considerazione a V. S. che la retratazione in cose concernenti alla fede deve esser chiara e manifesta, e non involuta nè ambigua, ed altri uomini di valore hanno esposto Aristotile in questa Università di Padova, con tutto che tenesse l'anima mortale, provavano non di meno insieme Aristotile essersi ingannato intorno a ciò, et in lumine naturali, e egregiamente confutarono le sue ragioni, in principiis philosophiae, e tra gli altri il Pensadio a nostri tempi, uomo di molta dottrina e pietà. Che è quanti mi occorre farli intendere in scrittura, oltre al ragionamento havuto seco a lungo in tal proposito. V. S. dunque mi rispondi in scrittura distintamente a quanto io le scrivo, a fine che ne possi dar conto a Roma per venerdì prossimo futuro. Dio la conservi. Dal Sto. Uffizio di Padova, il 13 luglio 1619.

### *Risposta*

Ho vista la lettera che mi scrive V. Paternità, nella quale trovo due cose: una è l'avisarmi, incitarmi e persuadermi a procurar di dar soddisfazione all'osservazioni venute novamente intorno a miei libri. La ringrazio del bon affetto, e credo che ella sappia ch'io l'altra volta, secondo l'ordine de Sua Santità, fui prontissimo, e deve credere che ancor ora sono il medesimo ad ogni conveniente richiesta. L'altra cosa è quello che mi propone doversi fare; del che di passo in passo le dirò quello ch'io possa fare. Vederò poi l'osservazioni più tosto ch'io possa, essendo hora un poco risentito, sì che non posso attender a studio, e farò con V. P. per adempimento di quanto occorrerà.

Quanto a metter mano nel Io. libro non posso farlo assolutamente, per che allora che si trattò, fu concluso di ordine di Nostro Signore che



si facesse con l'occasione dell'Apologia come s'è fatto; e ciò fu saputo in Senato, e si tien per certo, si che io non ho authorithà di metter mano nel libro.

Quello ch'io posso fare è questo: nell'ultima parte che dar'ò fuori *De coeli efficientia*, havere riguardo ad ogni cosa che accaderà, e far quanto convenga per farmi cognoscere quel philosopho catholico e christiano che dico di essere, et che so che V. P. sa chi io sono, che qui mi vede ogni di essa l'esser mio, et non ha da stare a Dio sa quali relazioni. Quanto ai modi d'esplicare che dice, credo questi saranno a parte notati nell'osservazioni, vederò e sarò con lei. Vedremo anche insieme il Concilio Lateranense, e così farò quello che occorrerà. Ma quanti al mutar il mio modo di dire, non so come poter io promettere di transformar me stesso. Chi ha un modo, chi uno altro. Non posso nè voglio retrattare le espditioni d'Aristotile, poichè l'intendo così, e son pagato per dichiararlo quanto l'intendo, e nol facendo, sarei obligato alla restitutione della mercede. Così non voglio retrattare considerationi havute circa l'interpretazione ch'abiate fatte delle lor esplicazioni, circa l'onor mio, l'interesse della Cattedra, e per tanto del Principe. Ma vi è rimedio; ci sia chi scriva il contrario. io tacerò, e non procurerò di rispondere altro. Così al Suessano fu fatto scrivere il libro *De Immortalitate*, contra il Pomponazzo.

Quanto alle cose dell'anima, ora non è tempo; quando farò il commento, mi porterò da bon cattolico, e non inferiore di pietà christiana ad alcun altro philosopho.



## BIOGRAFÍA DE IBN ROSCHD POR IBN-EL-ABBAR

(Manuscrito de la Sociedad Asiática, p. 51.)

محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن احمد بن رشد من اهل قرطبة وقاضى الجماعة بها يكنى ابا الوليد روى عن ابيه ابى القاسم استظهر عليه الموطا حفظاً واخذ يسيراً عن ابى القاسم بن بشكوال وابى مروان بن مسرة وابى بكر بن سمحون وابى جعفر ابن عبد العزيز واجاز له هو وابو عبد الله المازرى واخذ علم الطب عن ابى مروان بن حريول <sup>(sic)</sup> البلمسى وكانت الدراية اغلب عليه من الرواية درس الفقه والاصول وعلم الكلام وغير ذلك ولم ينشأ بالاندلس مثله كمالاً وعلماً وفضلاً وكان على شرفه اشد الناس تواضعاً واخفضهم جناحاً عني بالعلم من صغره الى كبره حتى حكى عنه انه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل الا ليلة وفاة ابيه وائلة بنائه على اهل اهله وانه سمود فى ما صنف وقيد والف وهذب



واضيف اليه القاضى ابو عبد الله بن ابراهيم الاصولى فى هذا الازدحام  
ولف معه فى حريق هذا الملام لاشياء ايضا تقمت عليه فى مجالس  
المذاكرة وفى اثناء كلامه مع توالى الايام فأحضرا بالمسجد الجامع  
الاعظم بقرطبة وتكلم القاضى ابو عبد الله بن مروان فأحسن وذكر  
ما معناه ان الاشياء لا بد فى كثير منها ان تكون  
لها جهة نافعة وجهة ضارة كالنار وغيرها ففى غلب النافع على الضار عمل  
بحسبه ومتى كان الامر بالضد فبالضد فابتدر الكلام الخطيب ابو على بن  
حجاج وعرف الناس بما أمر به من انهم مرقوا من الدين وخالفوا  
عقائد المؤمنين فنالهم ما شاء الله من الجفاء وتفرقوا على حكم من يعلم  
السر وأخفى (1) ثم أمر ابو الوليد بسكنى اليسانة لقول من قال انه  
ينسب فى بنى اسرائيل وانه لا يعرف له نسبة فى قبائل الاندلس (2) وعلى  
ما جرى عليهم من الخطب فما للبلوك ان ياخذوا الا بما ظهر فاليهما

(1) Corán, XX, 6.

(2) Al margen: ويقال ايضا ان من اسباب نكبته انه قال فى كتاب الحيوان  
له ورأيت الزرافة عند ملك البربر وان ذلك وجد بخطه فأوقف  
عليه المنصور فهم بسفك دمه فوافق ان كان بالمجالس صديقه ابو عبد  
الله الاصولى المنكوب بعد معه فقال وقد كان جرى فى مجلس المنصور  
منع العمل بالشهادة على الحق منعت الشهادة على الحق فى الدينار  
والدرهم ويجيزونها فى قتل المسلم ثم قال اما المكتب ورأيت الزرافة  
عند ملك البربر فاستحسن ذلك فى الوقت واسرها المنصور فى نفسه  
حتى جرى ما جرى



تنتهى البراعة فى جميع المعارف وكثير من انتفع بتدريسهما وتعليمهما وليس فى زمانهما من هو بكمالهما ولا من نسيج على منوالهما وتسرق تلاميذ الى الواليد ايدى سب (1) ويذكر ان من اسباب نكته هذه اختصاصه بابى يحيى اخى المنصور والى قرطبة واخبر عنه ابو الحسن بن فطرال انه قال اعظم ما طرأ على فى النكبة انى دخلت ابا ووالدى عبد الله مسجدا بقرطبة وقد حلت صلاة العصر فنار لنا بعض سفاة العامة فاخرجونا منه وكتب عن المنصور فى هذه القضية كاتبه ابو عبد الله بن عياش كتابا الى مراکش وغيرها يقول فيما يخص حالهما منه وقد كان فى سالف الدهر قوم خاضوا فى بحور الاوهام واقرب لهم عوامهم بشفوف عليهم فى الافهام حيث لا داعى يدعو الا الحى القيوم ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم فيخلدوا فى العالم صحفا ما لها من خلاق مسودة المعانى والاوراق بعدها من الشريعة بعد المشرقين وتباينها تباين الثقلين يوهمون ان العقل ميزانها والحق برهانها وهم يتشعبون فى القضية الواحدة فرقا ويسيرونها فيها شواكل وطرقا ذلكم بأن الله خلقهم للنار ويعمل اهل النار يعملون ليحملوا اوزارهم كاملة يوم القيامة ومن اوزار الذين يضلونهم بغير علم الا ساء ما يزررون (2) ونشأ منهم فى هذه السمحة البيضاء شياطين انس يخادعون الله والذين امنوا وما يخادعون

(1) Ver Sacy, *Abdallatif*, p. 381.

(2) Corán, VI, 31; XVI, 27.



الا انفسهم وما يشعرون (1) يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول  
غروراً ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون (4) فكانوا عليها اضر من  
اهل الكتاب وابتعد عن الرحمة الى الله والمآب لان الكتابي يجتهد في  
صلاة ويحجد في كمال وهاولاء جهدهم التعطيل وقصاراهم التعمويه  
والتخييل دبت عقاربهم في الاماق برهة من الزمان الى ان اطلعنا الله  
سبحانه منهم على رحال كان الدهر قد منالهم على شدة حروبهم واعفى  
عنهم سنين على كثرة ذنوبهم وما املى لهم الا ليزدادوا (3) اثماً وما  
امهلوا الا لياخذهم الله الذي لا اله الا هو وسع كل شيء علماً وما  
زالنا وصل الله كرامتكم نذكرهم (4) على مقدار ظفنا فيهم وندعوهم  
على بحيرة الى ما يقديهم الى الله سبحانه ويدنيهم فلما اراد الله نضيحة  
عمائتهم وكشف غوايتهم وقف لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال  
موجبة اخذ (5) كتاب صاحبها بالشمال ظاهرها موشح بكتاب الله  
وباطنها مصرح بالاعراض عن الله لئس منها الايمان بالظلم وحيي منها  
بالحرب الزبون في صورة السلم منزلة للاقدام وهم يدب في باطن الاسلام  
اسياف اهل الصليب دونها مقلولة وايديهم عما يناله هو لا مقلولة فانهم  
يوافقون الامة في ظاهرهم ورسولهم ولسانهم ويخالفونهم بباطنهم وغيرهم وبهتانهم

(1) Corán, II, 8.

(2) Corán, VI, 116, 138.

(3) Ms. ليزدادوا.

(4) Ms. يذكرهم.

(5) Ms. اخذ.



فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في -بفن الدين ونكتة -ودآ في صفحة.  
 النور الجيى نبذناهم في الله نبذ النواة واقصيناهم حيث يقصى السنفها من الغواة  
 وابغضناهم في الله كما انا نحب المومنين في الله وقلنا انهم ان ذلك هو الحق  
 اليقين وعبادك هم الموصوفون بالمتقين وهاولا قد صدقوا عن اياتك وعميت  
 ابصارهم وبصارهم عن بيناتك فباعد اسفارهم والحق بهم اشياءهم حيث  
 كانوا وانصارهم ولم يكن بينهم الا قليل وبين الاحكام بالسيف في مجال  
 السنفهم والايقظ بحده من غفلتهم وسنتهم ولكنهم وقفوا بموقف الخزي  
 والهنون ثم طردوا عن رحمة الله ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم  
 لكاذبون فاحذروا وفقكم الله هذه الشرذمة على الايمان حذرهم من  
 السموم السارية في الابدان ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزأؤه  
 النار التى بها يعذب اربابه واليه يكون مال موافقه وفارئه ومابه ومتى  
 عثر منهم على مجد (sic) فى غلوائه عم عن سبيل استقامته واهتدائه  
 فليعاجل فيه بالتشقيف والتعريف ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم  
 النار وما لكم من دون الله من اولياء ثم لا تتصرون (1) اولائك الذين  
 حبطت اعمالهم (2) اولائك الذين ليس انهم فى الآخرة الا النار وحبط  
 ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون والله (3) تعالى يطهر من دنس  
 الملحدين اصقاعكم ويكتب فى صحائف الابرار تضامركم عن الحق

(1) Corán, XI, 115.

(2) Corán, II, 211.

(3) Corán, XI, 19.



واجتماعكم انه منهم كريم وحدثني الشيخ ابو الحسن الرعيني رحمه الله قراءة عايه ومناولة من يده وتقلته من خطه قال وكان قد اتصل بعني شيخه ابا محمد عبد الكبير بابن رشد المتفلسف ايام قضائه بقرطبة وحظي عنده فاستكتبه واستقصاه وحدثني رحمه الله وقد جرى ذكر هذا المتفلسف وما له من الطوام في محادة الشريعة فقال ان هذا الذي ينسب اليه ما كان يظهر عليه واقدر كنت اراه يخرج الى الصلوة واثرماء الوضوء على قدميه وما كدت آخذ عليه فلة الا واحدة وهي عظمى الملمات وذلك حين شاع في المشرق والانديلس على السنة المنجعة ان ريحاً عاتية (1) تهب في يوم كذا وكذا في تلك المدة تهلك الناس واستفاض ذلك حتى اشتد جزع الناس منه واتخذوا الغيران والاسفاق تحت الارض توقياً لهذه الريح ولما انتشر الحديث بها وطبق البلاد اسدعي والى قرطبة اذ ذاك طلبتها وفاوضهم في ذلك وفيهم ابن رشد والقاضي بقرطبة يومئذ وابن بندود فلما انصرفوا من عند الوالي تكلم ابن رشد وابن بندود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب قال شيخنا ابو محمد عبد الكبير وكنت حاضراً فقلت في اثناء المفاوضة ان صح امر هذه الريح فهي ثانية الريح التي اهلك الله تعالى بها قوم عاد اذ لم تعلم ريح بعدها يعم اهلاكنها قال فانبدى الى ابن رشد ولم يتمالك ان قال والله وجود قوم عاد ما كان حقاً فكيف سبب هلاكهم فسقط في ايدي

(1) Corán, LXIX, 6.



الخاصرين واكبر هذه الزلة التي لا تصدر الا عن سريخ الكفر  
والتكذيب لما جأت به آيات القرآن الذي لا ياتيه الماطل من بين يديه  
ولا من خلفه وقال ابن الزبير كان من اهل العلم والتفنن واخذ الناس  
منه واعتمدوه الى ان شاع عنه ما كان الغالب عليه في علومه من اختيار  
العلوم القديمة والركون اليها وصوب عنانه جملة نحوها حتى حُص كتيب  
ارسطو الفلسفية والمنطقية واعتمد مذهبه في ما يذكر عنه ويوجد في  
كتبه واخذ ينحى على من خالفه ورام الجمع بين الشريعة والفلسفة وحاد  
عن ما عليه هال السنة فترك الناس الرواية عنه حتى رايت بشر اسمه  
متى وقع للقاضي ابى محمد بن حوط الله اسناد عنه اذ كان قد اخذ عنه  
وتكلموا فيه بما هو ظاهر من كتبه ومن جاهده بالمنافرة والمهاجرة  
القاضي ابو عامر يحيى بن ابى الحسين بن ربيع ونافرد جملة وعلى ذلك  
كان ابنا القاضي ابو القاسم وابو الحسين ومن الناس من تعاما عن  
حاله وتناول مرتكبه في انتحاله والله اعلم بما كان يسره من اعماله وحسبنا  
هذا القدر وقد كان امتحن على ما نسب اليه وامتحانه مشهور وقال  
الحاج ابو الحسين بن حبير فيه وفي نكيبته

ان تواليفه تواليف  
هل تجد اليوم من تواليف

الآن قد ايقن ابن رشد  
يا ظالما نفسه تامل

وله فيه

لما علا في الزمان جدك  
ما هكذا كان فيه جدك

لم تلزم الرشديا بن رشد  
وكنت في الدين ذا رياء



وله

الحمد لله على نصيره  
كان ابن رشد في مدى غيه  
حتى اذا اوضع في طريقه  
فالحمد لله على اخذه  
لفرقه الحق وأشياءه  
قد وضع الدين بأوضاعه  
توالفيه (1) عند إضائه  
واخذ من كان من اتباعه

وله فيه

نقد القضاء باخذ كل مرمد (2)

متفلسف في دينه متردد

بالمنطق اشتغلوا وقيل حقيقة

ان البلاء موكل بالمنطق

وله فيه

خليفة الله انت حقا  
حميتهم الدين من عداه  
اطمعتك الله سر قوم  
تفلسفوا وادعوا علوماً  
واحتقروا الشرع وازدروه  
اوسعتهم لعنة وخزياً  
فابق الدين الاله كهنفاً  
فارق من السعد خير مرقا  
وكل من رام فيه فتقاً  
شقوا العما بالنفاق شقا  
صاحبها في المعاد يشقا  
سفاهة منهم وحقاً  
وقلت بعدا لهم وسحقاً  
فانه ما بقيت يبقا

وله

خليفة الله دم للدين تحرسه

من العدى وتقيه شر شره

فالله يجعل عدلا من خلايفه

طهرأ ديمه في راس كل مائه

(1) Al margen: . توى انبه (2) Al margen: . لعله مموه .



وله

بلغت امير المؤمنين مدى المنان  
 لانك قد بلغتنا ما نؤمل  
 قصدت الى الاسلام تعالى مناره  
 ومقصودك الاسنى لدى الله يقبل  
 تداركت دين الله في اخذ فرقة  
 بمنطقهم كان البلاء الموكل  
 اثاروا على الدين الحنيفي فتنة  
 لها نارغى في العقائد تشعل  
 اقتتهم للناس يبرأ منهم  
 ووجه الهدى من خزيم يتهلل  
 واوعزت في الاقطار بالحث عنهم  
 عن كتبهم والسعي في ذاك اجل  
 وقد كان للسيف اشتياق اليهم  
 ولا كن مقام الخزي للنفس اقتل  
 وآثرت درء الحد عنهم بشبهة  
 لظواهر اسلام وحكمك اعدل

وله فيه غير ذلك مما يطول ايراده ثم عفى عنه واستدعى الى مراکش  
 فتوفي بها ليلة الخميس التاسعة من صفر خمس وتسعين وخمس مائة  
 بموافقة عاشر دجنبر ودفن بجبانة باب تاغزوت خارجها ثلاثة اشهر ثم  
 حمل الى قرطبة فدفن بها في روضة سلفه بمقبرة ابن عباس ومولده سنة  
 عشرين وخمس مائة



## BIOGRAFÍA DE IBN ROSCHD POR IBN-ABI-OCEIBIA

(según el ms. de la Bibl. Imp. supl. árabe 673, p. 201 v°,  
y dos mss. de Oxford, Huntington, 171, Pococke, 356 [I].)

ابو الوليد بن رشد هو القاضي ابو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن رشد مولده ومنشاه بقرطبة مشهور بالفضل معتن بتحصيل العلوم اوجد في علم الفقه والخلاف واشتغل على الفقيه الحافظ ابى محمد بن رزق وكان ايضا متميزا في علم الطب وهو جيد التصنيف حسن المعاني وله في الطب كتاب الكلبيات وقد اجاد في تأليفه وكان بينه وبين ابى مروان بن زهر مودة ولما الف كتابه هذا في الامور انكليية قصد من ابن زهر يؤلف كتابا في الامور الجزئية لتكون جملة كتابيهما كتاب كامل في صناعة الطب ولذلك يقول ابن رشد في آخر كتابه ما هذا نصه قال فهذا هو القول في معالجة جميع اصناف الامراض باوجز ما امكنا وابينه وقد بقى علينا من هذا الجزء القول في شفا (2) عرض عرض من الاعراض (3) الداخلة على عضو عضو من الاعضاء وهذا وان لم يكن ضروريا لانه منطوق (4) بالقوة فيما سلف من الاقاويل الكلية ففيه تنبيه ما وارتياض

(1) El primero de estos manuscritos será designado como *Par.*, el segundo *H.*, y el tercero *Poc.* Las lecturas que se supone han sido las del Sr. Gayangos serán designadas como *G.*

.. منظر *H.* (4) — . الامراض *Par.* (3) — . في . معالجة شفا *H.* (2)



لانا تنزل فيها الى علاجات الامراض بحسب عضو عضو وهى الطريقة  
 التى سلكها اصحاب الكنايش (1) حتى تجمع فى اقاويلنا هذه الى  
 الاشياء الكلية الامور الجزئية فان هذه الصناعة حق صناعة نزل فيها الى  
 الامور الجزئية ما امكن الا انا نؤخر هذا الى وقت نكون فيه اشد  
 فراغا عنايتنا فى هذا الوقت بما يهم من غير ذلك فمن وقع له هذا الكتاب  
 دزن هذا الجزء واجب ان ينظر بعد ذلك فى الكنايش ووافق الكنايش  
 له الكتاب الملقب بالتيسير الذى افه فى زماننا هذا ابو مروان بن زهر وهذا  
 الكتاب سألنا اياه وانسخته فكان ذلك - بيلا الى خروجه وهو كما  
 قلنا كتاب الاقاويل الجزئية التى قلت فيها شديدة المطابقة للاقاويل  
 الكلية الا انه مزج هنالك مع العلاج "العلامات واءطا الاسباب على عادة  
 اصحاب الكنايش ولا حاجة لمن يقرأ كتابنا هذا الى ذلك بل يكفيه من  
 ذلك مجرد العلاج فقط وبالجملة من تحصل له من كتيبنا من الاقاويل  
 الكلية امكنه ان يقف على الصواب والخطا من مداواة اصحاب الكنايش  
 فى تفسير العلاج والتركيب حدثنى القاضى ابو مروان الباقى قال  
 كان القاضى ابو الوليد بن رشد حسن الراى ذكيا زت نبزة (2) قوى  
 النفس وكان قد اشتغل بالعاليم وبالطب على اى جمفر (3) هرون ولازمه

(1) Esta palabra, que aparece varias veces, está escrita **كنايش** en Par.; **كنايش** en H.; **كنايش** en Poc. y una vez **كنايش**.

(2) Los manuscritos dicen **الجزء**. En lugar de estas tres últimas palabras, Par. dice simplemente **زكيا**. Ver Dhéhébi, *infra*, p. 364, l. 18.

(3) G. add **ان**.



مدة واخذ عنه كثيرا من العلوم الحكومية وكان ابن رشد قد قضى في اشبيلية قبل قرطبة وكان مكينا عند المنصور وحيه في دولته وكذلك ايضا كان ولده الناصر يحترمه كثيرا. قال ولما كان المنصور بقرطبة وهو متوجه الى غزو الفنش وذلك في عام احدى وتسعين وخمسمائة استدعى ابا الوائيد بن رشد فلما حضر عنده احترمه احرا اما كثيرا وقربه اليه حتى تعدي به الموضع الذي كان يجلس فيه ابو محمد عبد الواحد ابن الشيخ ابى حفص الهناتى (1) صاحب عبد المومن وهو الثالث والرابع من العشرة وكان هذا ابو محمد عبد الواحد قد صاهره المنصور وزوجه بابنته لعظم منزلته عنده ورزق عبد الواحد منها ابنا اسمه على (2) وهو الان صاحب افريقية فلما قرب المنصور لابن رشد واحلسه الى جانبه حادثه ثم خرج من عنده وجماعة الطلبة وكثير من اصحابه ينظرونه فهنوه بمنزلته عند المنصور واقباله عليه فقال والله ان هذا ليس مما يستوجب الهنا به فان امير المومنين قربنى دفعة الى أكثر مما كنت اؤمل فيه او يصل رجائى اليه وكان جماعة من اعدائهم ينعموا عليه بن امير المومنين قد امر بقتله فلما خرج سالما امر بعض خدمه ان يمضوا الى بيته ويقول لهم ان ينعموا له قطا وفراخ حمام مسلوقة الى متى ياتى اليهم وانما كان غرضه الى ذلك تطيب قلوبهم بعفيته ثم ان المنصور

الهيناتى G. ; الهنتانى POC. ; الهناتى Par. (1)

(2) H. منها جاء ابننا سماء عليا.



فبا بعد تقم على ابى الوليد بن رشد وامر ان يقيم فى اليسانة (1) وهى بلد قريب من قرطبة وكان اولاً لليهود وان لا يخرج عنها ونقم ايضاً على جماعة اخر من الفضلاء الاعيان وامر ان يكونوا فى موضع اخر واظهر انه فعل بهم ذلك بسبب ما يدعى فيهم انهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الاوائل وهؤلاء الجماعة ابو الوليد بن رشد وابو جعفر الذهبي والفقيه ابو عبد الله محمد بن ابراهيم قاضى بجاية (2) وابو الرابع الكفيف وابو العباس الحافظ الشاعر القرأى (3) وبقوا مدة ثم ان جماعة من الاعيان باشبيلية شهدوا لابن رشد انه على غير ما نسب اليه فرضى المنصور عنه وعن سائر الجماعة وذلك فى سنة خمس وتسعين وخمسمائة وجعل ابا جعفر الذهبى مزوار الطلبة ومزوار اللاطبا وكان يصفه المنصور ويشكره ويقول ان ابا جعفر الذهبى كالذهب الابريق الذى لم يزد فى السبك الا جودة قال القاضى ابو مروان ومما كان فى قلب المنصور من ابن رشد انه كان متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه او بحث عنده فى شىء من العلوم يخاطب المنصور بان يقول تسمع يا اخى وايضاً فان ابن رشد كان قد صنف كتاباً فى الحيوان وذكر فيه انواع الحيوان ونعت كل واحد منها فلما ذكر الزرافة وصفها ثم قال قد رايت الزرافة عند

(1) G. اليسانة .

(2) El señor Gayangos corrige por error بجانه ; es el nombre de la ciudad de Bugía.

(3) H. القرأى ; G. القرأى .



ملك البربر يعني المنصور فلما بلغ ذلك المنصور صعب عليه وكان احد  
الاسباب الموجبة في انه تقم على ابن رشد وابعده ويقال ان مما اعتذر به  
ابن رشد انه قال انما قلت ملك البرين وانما تصحفت على القارى فقال  
ملك البربر وكانت وفاة القاضي ابى الوليد ابن رشد رحمه الله في  
مراكش اول سنة خمس وتسعين وخمسمائة وذلك في اول دولة الناصر  
وكان ابن رشد قد عمر عمرا طويلا وحلف ولدا طبيبا عالما بالصناعة  
يقال له ابو محمد عبد الله وخلف ايضا اولادا قد اشتغلوا بالفقه واستخدموا  
في قضا الكور ومن كلام ابى الوليد بن رشد قال من اشتغل بعلم  
التشريح ازداد ايمانا بالله تعالى . ولابى الوليد بن رشد من الكتب كتاب  
التحصيل جمع فيه اختلاف اهل العلم من الصحابة والتابعين وتابعيهم  
ونصر مذاهبهم وبين مواضع الاحتمالات التى هى منار (1) الاختلاف  
كتاب المقدمات فى الفقه كتاب نهاية (2) المجتهد فى الفقه كتاب الكليات  
شرح الارجوزة المنسوبة الى الشيخ الرئيس ابى على بن سينا فى الطب  
كتاب الحيوان جوامع كتب ارسطوطاليس فى الطبيعيات والالهيات  
كتاب الضرورى فى المنطق ملحق به تلخيص كتاب ارسطوطاليس  
وقد لخصها تلخيصا تاما مستوفى تلخيص الالهيات لنيقولاوس (3)  
تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لارسطوطاليس تلخيص كتاب الاخلاق

(1) H. منازل ; G. traduce «cream». — (2) G. هاية .

(3) H. omite lo precedente desde . G., tras به . كتاب الضرورى . Ver Dhéhébi, *infra*, p. 362, l. 14.  
pone كتاب تلخيص الالهيات لنيقولاوس



لارسطوطاليس تلخيص كتاب البرهان لارسطوطاليس تلخيص كتاب  
السمع الطبيعي لارسطوطاليس شرح كتاب السما والعالم لارسطوطاليس  
شرح كتاب النفس لارسطوطاليس شرح كتاب الاطقات لجالينوس  
تلخيص كتاب المزاج لجالينوس تلخيص كتاب القوى الطبيعية  
لجالينوس تلخيص كتاب العلل والاعراض (1) لجالينوس تلخيص  
كتاب التعرف (2) لجالينوس تلخيص كتاب الحميات لجالينوس تلخيص  
اول كتاب الادوية المفردة لجالينوس تلخيص النصف الثاني من كتاب حيلة  
البرء لجالينوس كتاب تهافت التهافت يرد فيه على كتاب التهافت  
للفرالى كتاب منهاج الادلة في علم الاسول كتاب صغير سماه فصل  
المقال فيما (3) بين الحكمة (4) والشريعة من الاتصال (5) المسائل  
المهمة على كتاب البرهان لارسطوطاليس شرح كتاب القياس  
لارسطوطاليس مقالة في العقل مقالة في القياس كتاب في الفحص هل  
يمكن العقل الذى فينا وهو المسمى بالهولاني ان يعقل الصور المفارقة  
باخره او لا يمكن ذلك وهو المطلوب الذى كان ارسطوطاليس وعدنا  
بالفحص عنه في كتاب النفس مقالة في ان ما يعتقد المشاؤون وما  
يعتقده المتكلمون من اشل ملتنا في كيفية وجود العالم متقارب في المنى

(1) H. y G. —. الامراض. التعرق G. (2).

(3) H. Par. Poc. —. في الموافقة.

(4) H. Par. Poc. —. السنة.

(5) Estas dos palabras faltan en H. Par. Poc.



مقالة في التعريف بجهة نظر ابى نصر في كتبه الموضوعية في صناعة المنطق التي بايدي الناس وبجهة نظر ارسطو فيها ومقدار ما في كتاب كتاب من اجزاء الصناعة الموجودة في كتب ارسطوطاليس ومقدار ما زاد الاختلاف في النظر يعني نظريهما مقالة في اتصال العقل المفارق بالانسان مقالة ايضا في اتصال العقل بالانسان مراجعات ومباحث بين ابى بكر بن الطفيل وبين ابن رشد في رسمه للدوا في كتابه الموسوم بالكلليات كتاب في الفحص عن مسائل وقعت في العلم الالهى في كتاب الشفاء لابن سينا مسألة في الزمان مقالة في فسخ شبهة من اعترض على الحكيم وبرهانه في وجود المادة الاولى وتبين ان برهان ارسطو هو الحق المبين مقالة في الرد على ابى على ابن سينا في تقسيمه الموجودات الى ممكن على الاطلاق وممكن بذاته والى (1) واجب بغيره وواجب (2) بذاته مقالة في المزاج مسألة في نوائب الحمى مقالة في حيات العفن مسائل في الحكمة مقالة في حركة الفلك كتاب في ما خالف ابو نصر لارسطو في كتاب البرهان من رتيبه وقوانين البراهين والحدود مقالة في الترياق.

(1) H. Poc. G. omiten . والى

(2) H. Poc. Par. G. . والى واجب



## BIOGRAFÍA DE IBN ROSCHD POR DHÉHÉBI

(según el ms. de la Bibl. Imp. fondos ant., 753, fol. 80 v<sup>o</sup>.)

محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد أبو الوليد القرطبي  
 حفيد العلامة ابن رشد الفقيه ولد سنة عشرين قبل وفاة جده أبي  
 الوليد بشهر واحد وعرض الموطأ على والده أبي القسم وأخذ عن أبي  
 مروان بن مسرة وأبي القسم بن بشكوال وجماعة وأخذ علم الطب  
 عن أبي مروان بن حربول (sic) ودرس الفقه حتى برع فيه وأقبل على  
 علم الكلام والفلسفة وعلوم الأوائل حتى صار يضرب به المثل فيها  
 فمن تصانيفه ما ذكره ابن أبي أصيبعة كتاب التحصيل جمع فيه اختلاف  
 العلماء كتاب المقدمات في الفقه كتاب نهاية المجتهد كتاب الكليات في  
 الطب كتاب شرح أرجوزة ابن سينا في الطب كتاب الحيوان كتاب  
 جوامع كتب أرسطاطاليس في الطبيعيات والالهييات كتاب في المنطق  
 كتاب تلخيص الالهييات لنيقولاوس وكتاب تلخيص ما بعد الطبيعة  
 لأرسطوطاليس شرح كتاب السما والعالم لأرسطوطاليس شرح كتاب  
 النفس لأرسطوطاليس تلخيص كتاب الاستقسات لجالينوس ولخص له  
 أيضا كتاب المزاج وكتاب القوى وكتاب العلل وكتاب التعرف وكتاب  
 الحميات وكتاب حيلة البرء ولخص كتاب السماع الطبيعي لأرسطوطاليس



وله كتاب تهافت التهافت يرد فيه على الغزالي وكتاب منهاج الادلة في  
الاصول كتاب فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال  
كتاب شرح كتب القياس لارسطو مقالة في العقل مقالة في القياس  
كتاب الفيحص من امر العقل كتاب الفيحص عن مسائل وقعت في  
الالبيات من الشفا لابن سينا مسألة في الزمان مقالة في ان ما يعتقد  
المشاؤون وما يعتقد المتكلمون من اهل ملتنا في كيفية وجود العالم  
متقارب في المعنى مقالة في نظر ابي نصر الفارابي في المنطق ونظر  
ارسطوطاليس مقالة في اتصال العقل المفارق للانسان مقالة في ذلك  
ايضا مباحثات بين المؤلف وبين ابي بكر بن الطفيل في رسمه للدوا  
مقالة في وجود المادة الاولى مقالة في الرد على ابن سينا في تقسيمه  
الموجودات الى ممكن على الاطلاق وممكن بذاته مقالة في المزاج مقالة  
في نوائب الحمى مسائل في الحكمة مقالة في حركة الفلك كتاب  
ما خالف فيه ابو نصر لارسطو في كتاب البرهان مقالة في الترياق  
تلخيص كتاب الاخلاق لارسطو وتلخيص كتاب البرهان له .  
قلت ذكر شيخ الشيوخ تاج الدين لما دخلت الى البلاد سالت عنه  
ف قيل انه مهجور في داره من جهة الخليفة يعقوب ولا يدخل احد  
عليه ولا يخرج هو الى احد فقيل لم قالوا رفعت عنه اقوال ردية  
ونسب اليه كثرة الاشتغال بالعلوم المهجورة من علوم الاوائل ومات  
وهو محبوس بداره بمراكش في اواخر سنة اربع وتسعين وذكره الابار



يقال لم ينشأ بالاندلس مثله كمالا وعلميا وفضلا قال وكان متواضعا  
 منخفض الجناح عز بالعلم حتى حكي عنه انه لم يدع النظر والقراءة منذ  
 عقل الا ليلة وفاة ابيه وليلة عرسه وانه سود فيما صنف وقيد واختصر  
 نحو اثنى عشر ألف ورقة ومال الى علوم الاوائل فكانت له فيها  
 الامامة دون اهل عصره وكان يفرع الى فتياه في الطب كما يفرع الى  
 فتياه في الفقه مع الحظ الوافر من العربية قبل وكان يحفظ ديوانى  
 حبيب والمتنبى وله من المصنفات كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد في  
 الفقه على فيها ووجه ولا نعلم في فقه اتفق منه ولا احسن مساقا وله  
 كتاب الكليات في الطب ومختصر المستصفي في الاصول وكتاب في  
 العربية وغير ذلك وقد ولي قضا قرطبة بعد ابي محمد بن مغيث  
 فحمدت سيرته وعظم قدره سمع منه ابو محمد بن حوط الله وسهل  
 ابن مالك وجماعة وامتنحن باخرو فاعتقله السلطان يعقوب واهانه ثم  
 اعاده الى الكرامة فيما قيل واستدعاه الى مراکش وبها توفى في صفر  
 وقيل في ربيع الاول وقدمات السلطان بعده بشهر وقال ابن ابي  
 اصيبعة هو اوجد في علم الفقه والخلاف تفقه على الخافض ابي محمد بن  
 رزق وبرع في الطب والى كتاب الكليات اجاد فيه وكان بينه وبين  
 ابي مروان ابن زهر مودة حدثني ابو مروان الباجي قال كان ابو  
 الوليد بن رشد ذكيا رث البزرة قوى النفس اشتغل بالطب على ابي جعفر  
 ابن هارون لازمه مدة ولما كان المنصور بقرطبة وقت غزو الفشش



استدعى ابا الوليد واحترمه وقربه حتى تعدى به المجلس الذي كان  
يجلس فيه الشيخ عبد الواحد بن ابي حفص الهنتاتى ثم بعد ذلك نقم  
عليه لاجل الحكمة يعنى الفلسفة.

(Fol. 87 vº, en la Vida de Yakub al-Mansur.)

### محنة ابن رشد

وسببها انه اخذ فى شرح كتاب الحيوان لارسطوطاليس فهذه وقال  
فيه عند ذكره الزرافة رايتها عند ملك البربر كذا غير ملتفت الى  
ما يتعاطا خدمة الملوك من التعظيم فكان هذا مما احنقهم عليه ولم  
يظفروه ثم ان قوما ممن يناديه بقرطبة ويدعى معه الكتابة فى البيت  
والحشمة سعوا به عند ابي يوسف بان اخذوا بعض تلك التلاخيص  
وجدوا فيه بخطه حاكيا عن بعض الفلاسفة قد ظهر ان الزهرة احد  
الالهة فاوقفوا ابا يوسف على هذا فاستدعاه بمحضرمين الكبار بقرطبة  
فقال له اخطك هذا فانكر فقال لعن الله كاتبه وامر الحاضرين بلعنه  
ثم امر باخراجه مهانا وبابعاده وابعاد من تكلم فى شئ من هذه  
العلوم وبالعيد الشديد وكتب الى البلاد بالتقدم الى الناس فى تركها  
وباحراق كتب الفلسفة سوى الطب والحساب والمواقيت ثم لما رجع  
الى مراکش نزع عن ذلك كله وجنح الى تعلم الفلسفة واستدعى ابن



رشيد الاحسان اليه فحضر ومرض ومات في آخر سنة اربع وتوفي  
 ابو يوسف في غرة صفر وولى بعده ولى عهده ابنه ابو عبد الله محمد  
 وكان قد جعله في سنة ست وثمانين ولى العهد وله عشر سنين اذ ذلك  
 وقال الموفق احمد بن ابي اصبعة في تاريخه حدثني ابو مروان الباجي  
 قال ثم ان المنصور نقم على ابي الوليد وامر ان يقيم في بلد السانة وان  
 لا يخرج منها ونقم على جماعة من الاعيان وامر بان يكونوا في مواضع  
 اخر لانهم يشتغلون بعلوم الاوائل والجماعة ابو الوليد وابو جعفر  
 الذهبي ومحمد بن ابراهيم قاضي بجاية وابو الربيع الكفيف وابو  
 العباس الشاعر القراي ثم ان جماعة شهدوا لابي الوليد انه على غير ما  
 نسب اليه فرضى عنه وعن الجماعة وجعل ابا جعفر الذهبي مزارا  
 للاطباء والطلبة ومما كان في قلب المنصور من ابي الوليد انه كان اذا  
 تكلم معه يخاطبه بان يقول تسمع يا اخي قلت واعتذر عن قوله ملك  
 البربر بان قال انما كتبت ملك البربر وانما صحفها القاري .



## LISTA DE LAS OBRAS DE IBN ROSCHD

(según el ms. 879 [I] de El Escorial, fol. 82.)

بسم الله الرحمن الرحيم

صلى الله على محمد وعلى آله وسلم تسليماً

برنامج الفقيه القاضي الامام الاوحد ابي الوليد بن رشد رضى الله  
 عنه الضرورى فى المنطق الجوامع فى الفلسفة مختصر المجسطى  
جوامع سياسة افلاطون ما يحتاج اليه من كتاب اقليدس (sic) فى  
المجسطى تلخيص السماع الطبيعى تلخيص السماء والعالم تلخيص الكون  
والفساد تلخيص الاثار والعلوية تلخيص كتاب النفس تلخيص تسع  
مقالات من كتاب الحيوان وذلك من الحادثة عشر الراخو الديوان (2)  
تلخيص الحس والمحسوس تلخيص كتاب نيقولاوش تلخيص ما بعد  
الطبيعة تلخيص كتاب الاخلاق شرح السماء والعالم شرح السماع  
الطبيعى شرح كتاب النفس له شرح كتاب الرهان (3) (sic) تلخيص

(1) Tal es el número de Casiri. El número de la Biblioteca de El Escorial es 884.

(2) Así en la copia. Pienso que el texto debería ser más bien: الحادية عشر اجزاء الحيوان; lo que no es tampoco muy satisfactorio.

(3) Hay que leer, pienso, البرهان. En la primera edición de esta obra leí, equivocadamente الرمان.



كتاب ارسطو في المنطق شرح ما بعد الطبيعة الرد على كتاب التهافت  
الع... (1) في الطب تلخيص الاسطقسات لجالينوس تلخيص المزاج له  
تلخيص القوى الطبيعية تلخيص العلل والاعراض تلخيص الاعضاء  
الالهة تلخيص كتاب الحميات له تلخيص الخمس مقالات الاولى من كتاب  
الادوية المفردة له تلخيص شرح ابى نصر المقالة الاولى من القياس  
الحكيم كتاب نهاية المقتصد وغاية المجتهد في الفقه المسائل الطبوية  
الضرورى في النحو كتاب المناهج في اصول الدين شرح رسالة  
اتصال العقل بالانسان لابن الصايغ فصل المقال في اصول اختصار  
المستصفى شرح مقالة الاكندر في العقل المسائل على كتاب النفس  
المسائل البرهانية كتاب على مقولة اول كتاب ابى نصر مقالة في الترياق  
كلام على قول ابى نصر في المدخل والجنس والفصل يشتركان  
تلخيص مدخل في فوروريوس (2) تعليق ناقص على اول برهان ابى  
نصر مقالة في الجرم السماوى مقالة في المقول على الكل مقالة في المقدمة  
المطلقة مقالة اخرى في الجرم السماوى مقالة اخرى فيه ايضا مسالة  
في علم النفس سئل عنها فاجاب فيها مقالة في علم النفس مقالة اخرى  
في علم النفس ايضا شرح عقيدة الامام المهدى شرح ارجورة ابن  
سينا في الطب مقالة في المزاج المعتدل كلام على مسالة من العالم

(1) Estos puntos indican zonas ilegibles en el manuscrito.

(2) Leer . مدخل فر فوروريوس .



والاعراض مقالة في الجمع بين اعتقاد المشائين والمتكلمين من علماء  
الاسلام كيفية وجود العالم في القديوم والحدوث كلام له على الكلمة  
والاسم المشتق مقالة في جهة لزوم النتائج للمقاييس المختلطة مقالة  
في جوهر لمالك تعليق على برهان الحكيم كلام على مسألة من السماء  
والعالم مقالة في البرور والزرع تعليق المقالة السابعة والثامنة من اسماع  
الطبيعي كلام له على الحيوان كلام له على المحرك (1) الاول كلام له على  
حركة الجرم السماوي كلام اخر عليها ايضا مقالة في المقاس الشرطية  
مسألة في ان الله تبارك وتعالى يعلم الحزريات كلام له على رؤية الجرم  
الثابتة بادوار مقالة في الوجود السرمدي والوجود الزماني مقالة في  
كيفية دخوله في الامر العز ..... جل من علوم الامام مسائل  
كثيرة وتقاييد في فنون شتى واغراض شتى

نجز البرنامج بجهد الله وحسن عونه  
وصلى الله على محمد نبيه وعبيده .

Reproducimos los textos establecidos por Renan sin más modificaciones que algunas correcciones tipográficas. Para el primero y el tercero de los textos en árabe, el lector podrá consultar: Ibn al-Abbâr, *Takmila*, Madrid, 1886, 269-270 e Ibn Abî Usaibi'a, *Tabaqât al-attibâ'*, ed. A. Müller, Königsberg, 1884, II, 75-78.

(1) La copia dice المحوك.















## INDICE DE TERMINOS

### A

- Abd-el-Mumen (Emir) — 35.  
 Abd-el-Wahid, el Marrexcoschi, historiador, habla de Ibn Roschd — 31.  
 Abelardo, refuta la unidad de las almas — 159.  
 Aboulwalid Mohammed Ibn-Rosch, abuelo de Ibn-Rosch — 32, s.  
 Abraham de Balmés — 254.  
 Abraham Bibago — 142.  
 Abu-Abdallah-Ibn-Ayyasch — 39.  
 Abul-Hosein Ibn-Djobeir — 40.  
 Abubacer, ver Ibn Tofail  
 Achillini — 243.  
 Adán de Marsh — 183.  
 Ahrón ben-Elía — 141, s.  
 Alberto el Magno — 164, s., 187, s.  
 Alberti (Luis) — 271.  
 Alejandro de Afrodisia — 100, 102, s., 238, s.  
 Alejandro de Hales — 160, 182.  
 Alejandristas — 239, s.  
 Alfarabi — 65, 81, 89, 110.  
 Alkindi — 79, 80.  
 Almanzor (Visir) persiguió los filósofos — 29, s. 46.  
 Almanzor (Jacob) — 37.  
 Alpetrangii — 148, 150.  
 Alfonso X (¿hizo traducir Averroes?) — 154.  
 Amaury de Bena — 157, s.  
 Ambrogio Leone — 268.  
 Anaxágoras, Aristóteles le refuta su teoría del intelecto — 97.  
 Andrés, secretario de Miguel Escoto — 150.  
 Ansari (El) biógrafo de Ibn Roschd — 31, 32, 120.  
 Anticristo, asociado a Averroes — 203, 208.

- Armengaud, hijo de Blaise — 155.  
 Arnaldo de Brescia — 197.  
 Arnaldo de Vilanova — 197, 204.  
 Agustín (San), agitó la cuestión de la unidad de las almas — 101.  
 Avempace, ver Ibn Badja  
 Asenzor, ver Ibn Zohr.  
 Avicebrón, ver Salomón-ben-Gabirol  
 Avicena, ver Ibn-Sina

### B

- Bagolini (J. B.) — 253 ss.  
 Bajazet II, Averroísta — 49.  
 Bárbaro (Hermolao) — 264 s.  
 Barozzi (Pedro) — 238, 247.  
 Bazilieri (Tiberio) — 236.  
 Bembo — 244, 251, 259.  
 Benvenuto D'Imola — 175 s., 206.  
 Berigardo — 278, 280, s.  
 Bernardo de Trilia — 174.  
 Bernardo de Verdún — 156.  
 Betti (Claudio) — 236.  
 Biel (Gabriel) — 218.  
 Bonnet (Nicolás) — 218.  
 Bouchersnefort (Adán) — 233.  
 Brasavola (Antonio) — 273, s.  
 Bruyerin-Champier (J. B.) — 256, 259.  
 Buffalmaco — 207, 209, s.  
 Burana (Juan Francisco) — 255.  
 Buridan — 218.  
 Burleigh (Walter) — 217.

### C

- Cajetan (Tomás de Vío) — 236.  
 Calaber (Magister) — 271.  
 Casaubon, lo que dice de un manuscrito árabe de Averroes — 73, s.  
 Calónimo o Calo — 138, ss., 154, 255.



Camposanto de Pisa (Averroes en el) — 207.  
 Cardano — 204, 278, s.  
 Cecco d'Ascoli — 222, s.  
 Cesalpino — 278.  
 Cristóbal Colón, cita Averroes — 216.  
 Colliget — 34, 70, 155 s.  
 Contarini (Gaspar) — 244.  
 Cremonini — 219, 220, 274, ss.

## D

Dante — 175, ss., 207, 208.  
 David de Dinant — 157, ss.  
 David Kimchi — 134.  
 Destrucción de la destrucción — 63.  
 Discípulos de Ibn Rosch — 47.  
 Domingo Gundisalvo — 146.  
 Duns Escoto — 182, s., 205.  
 Duplessis-Mornay — 285, 288.  
 Durand de Saint Pourçain — 174.  
 Dhéhébi — 31.

## E

Ekhart (maestro) — 186.  
 Elías del Médigo — 142.  
 Enrique de Gante — 174.  
 Epicúreos — 155, 197, s.  
 Erasmo — 274.  
 Esteban de Provins — 184, s.

## F

Fakhr-eddin Ibn-al-Khatib Razi, su relación con Ibn Roschd — 49.  
 Fava (Nicolás) — 233.  
 Ferrara (biblioteca de) — 273.  
 Ferrari (Jerónimo) — 229.  
 Franciscana (escuela) — 181, s.  
 Federico II — 137, 150, s., 198 ss., 204.  
 Filósofos (significado de esta palabra entre los árabes) — 43, 46 s., 78 ss.

## G

Gaddi (Tadeo) fresco representando a Averroes — 211.  
 Gaetano de Tiena — 234, ss.  
 Galeno (comentario de Ibn Roschd sobre) — 71 s.

Gazzali — 58, 63, 69, 78, 81 s., 124, s., 173, nota.  
 Gelio Rodigeno — 268.  
 Gerardo de Cremona — 146, 149.  
 Gerardo de Siena — 178.  
 Gerardo de Abbeville — 189, 193.  
 Gerson — 206, s.  
 Gerson-ben-Salomón — 137.  
 Gilberto el Inglés — 155.  
 Gil de Lessines — 174, 187.  
 Gil de Roma — 42, 155, 176, ss. 201, 203, s.  
 Godofredo de Fontaine — 192.  
 Gozzoli (Benozzo) cuadro representando Averroes — 212, ss.  
 Gregorio de Rimini — 229, 273.  
 Guido Cavalcante — 197.  
 Guillermo de Auvernia — 134, 160, ss., 183, 186.  
 Guillermo de Lamarra — 184.  
 Guillermo de San Amor — 192, 193, s., 213.  
 Guillermo de Tocco — 168, 193 s., 214.

## H

Hakem II, fundó los estudios árabes españoles — 28, s.  
 Haschisch, su carácter filosófico — 125, s.  
 Hasdai-ben-Schafrut, fundador de los estudios judíos en España — 130.  
 Herbelot, error sobre Averroes — 54 s.  
 Hercúleos, yerro de Averroes — 55, s.  
 Hermanos de la Pureza — 43.  
 Hermann el Alemán — 151, ss. 184.  
 Hervé Nedellec — 174, 217.  
 Hiberneses (monopsiquismo de los) — 101.  
 Hohenstaufen, hijo de Averroes en la corte de los — 42, 200. Su influencia, — 198 ss.  
 Huet, vió un manuscrito árabe de Averroes — 73, s.  
 Humberto de Prulli — 215.

## I

Ibn-el-Albar, biógrafo de Averroes, — 30, s. 52.  
 Ibn-Abi-Oceibie, biógrafo de Ibn Roschd — 31, 120.



Ibn-Arabi — 35, 41, 42.  
 Ibn-Bâdja — 35, 44, 65, 80, 82, s. 120, 131, 147.  
 Ibn-Roschd, el abuelo, — 33, s., 69.  
 Ibn-Sabin — 46, 200.  
 Ibn-Sina — 51, 56, 66, 81, 88.  
 Ibn-Tofail — 34, ss., 44, 58, 72, 82, 83, 147, 162.  
 Ibn-Zohar (familia de los) — 34 s., 42, 45.  
 Intelecto, adquirido, — 108, 109.  
 Intelecto Material — 108.  
 Iusuf (Emir) — 35, s.  
 Isaac Abravanel — 142.  
 Ittisal, ver Unión.

## J

Jacob-ben-Abba Mari, hijo de Rabbi-Simson Antoli — 137.  
 Jacob-ben-Machir — 138.  
 Jacobo della Lana — 175.  
 Jacobo de Forli — 233, 251.  
 Juan de Bacontohrp — 216.  
 Juan de Jandun — 142, 229, 235, 273.  
 Juan Philopon — 88, 100.  
 Juan de la Rochela — 182.  
 Juan Wessel de Gansfort — 218.  
 Jedaia Penini — 134.  
 Joseph Albo — 142.  
 Joseph ben-Caspi — 134.  
 Joseph ben-Judá — 131, 133, ss.  
 Joseph ben-Schem-Tob — 141.  
 Judá ben-Jacob — 139.  
 Judá ben-Salomón Cohen — 137, 200.  
 Jehuda Halevi — 130.  
 Judá ben-Mose ben-Daniel — 139.

## K

Kalâm — 78, ss.  
 Karaitas (averroísmo entre ellos) — 141, s.

## L

Letrán (concilio de) condena el averroísmo — 244.  
 Leboeuf (Abate) — 157.  
 León el Africano (biógrafo de Ibn Roschd) — 31, 32, 40, 49, 120, s.  
 León X — 240, s. 244, 246.  
 León Hebreo — 143.

Leónico Tomeo (Nicolás) — 258.  
 Levi ben-Gerson — 142.  
 Lex, sentido de esta palabra en la escuela averroísta — 241.  
 Liceto (Fortunio) — 277.  
 Luis XI, recomienda Averroes — 216.  
 Loquentes, sentido de esta palabra en las traducciones de Averroes — 122, 202.

## M

Macarius Scotus — 101, s.  
 Maquiavelo — 204, 241.  
 Mahoma, su papel en la pintura de la Edad Media — 208, 209.  
 Mamun (Califa) fundó el estudio griego entre los musulmanes — 29, 79, s.  
 Manfredo — 152, 199.  
 Mantino (Jacobo) — 254, s.  
 Marcanuova (Juan) — 236.  
 Marsigli (Luis) — 228.  
 Marsilio Ficino — 239, 244, 260, s.  
 Marsilio de Inghen — 218.  
 Marsilio de Padua — 182, 229.  
 Marta (J. A.) — 244.  
 Mauricio Español — 158.  
 Mayno (maestro) — 156.  
 Memmi (Simón) pintor — 211, s.  
 Miguel Haccohen — 142.  
 Miguel Escoto — 148, ss., 199.  
 Moattil — 50, 84, 132.  
 Moawia (Califa) opinión de Ibn Roschd sobre este personaje — 119.  
 Moisés Maimónides — 37, 49, s., 131, s.  
 Moisés de Narbona — 140, 141.  
 Moisés Falaquera — 142, s.  
 Moisés de Rieti — 142.  
 Moisés ben-Salomón — 139.  
 Molino (Lorenzo) — 236.  
 Montecatino (Antonio) — 273.  
 Montpellier (Averroes en la escuela de) — 156, s.  
 Mosé Almosnino — 143.  
 Motecallemin — 86, s., 88, 91 117 118, 121, s. 132.

## N

Naudé (Gabriel) — 277, 280, 285.  
 Navagero (Bernardo) — 274.  
 Nicolás de Damasco — 66, 151.  
 Nicolás Eymeric — 178.  
 Nifo (Agustín) — 116, 238, 240.  
 Nizolio — 263.



## O

- Oddo (Marco) — 254.  
 Offredi Apolinar — 236.  
 Occam — 185.  
 Orcagna (Andrés), fresco que representa a Averroes — 207.

## P

- Pablo de Pérgola — 233.  
 Pablo de Venecia — 232, ss.  
 Palamedes (Julius) — 253.  
 Patrizzi — 216 s., 261.  
 Pendasio (Federico) — 270, s.  
 Petrarca — 192, 206, 215, 223.  
 Piccolomini (Francisco) — 270, s.  
 Pico de la Mirándola — 263, s.  
 Pedro de Abano — 221, s., 229, s.  
 Pedro Auriol — 185, 217.  
 Pedro de Auvernia — 172.  
 Pedro de Blois, su error sobre Averroes — 157.  
 Pedro de Prusia — 188.  
 Pedro de Tarantaise — 217.  
 Pedro Vignes — 199, 204.  
 Pizza (Vito) — 240.  
 Platón (paráfrasis de la Rep. de ) 116, 119, s.  
 Plotino (sus relaciones con los árabes), — 80.  
 Poética de Aristóteles — 53, s., 73, 152.  
 Pomponazzi — 204, 238, ss., 245, ss., 281, ss.  
 Porfirio, su importancia para la filosofía árabe — 79.  
 Porta (Simón) — 240, s.  
 Posi (Antonio) — 253.  
 Possevin — 287, s.  
 Postel (Guillermo) — 73, s., 204, 283.

## R

- Rafael, representa Averroes — 214.  
 Ratramno — 101.  
 Raimundo Lulio — 179, ss., 205, 214.  
 Raimundo Martini — 155, 173, s.  
 Raimundo arzobispo de Toledo — 145.  
 Resurrección (opinión de Ibn Roschd sobre la) — 116, ss.

- Roberto de Kilwardly — 182.  
 Roberto de Lincoln — 211, 160, 183.  
 Rogerio Bacon — 148, 151, 152, ss., 160, 183, ss.

## S

- Saadia fundador de los estudios judíos en Oriente — 129, 130, 135.  
 Sabionetta (Jerónimo) — 236.  
 Santa Catalina de Pisa (cuadro) — 209 ss.  
 San Petronio en Bolonia (fresco de) — 209.  
 Salomón ben-Adereth — 134.  
 Salomón ben-Gabirol (Avicebrón) — 83, 130.  
 Salomón ben-Joseph ben-Job — 137.  
 Samuel Ibn Tibbon — 136.  
 Samuel ben-Judá ben Meschullam — 139.  
 Santa María Novella (fresco de) — 207 ss., 211 ss.  
 Schem-Tob ben-Falaquera — 134, 137.  
 Separadas (substancias) — 111, s.  
 Siger de Bravante — 189, ss.  
 Simón de Tournai — 193 ss.  
 Simplicio — 100.  
 Sirmondo (Antonio) — 287.  
 Sufismo — 80, 114 s., 198 s.  
 Spinoza — 143, 204.

## T

- Tadj-eddin Ibn Hamaweih — 41.  
 Taurel (Nicolás) — 274.  
 Tempier (Esteban) — 182 ss., 186 s., 192.  
 Temiscio — 89, 100.  
 Teología de Aristóteles, apócrifa, — 80, 100.  
 Tomás (Santo) — 115 s., 167 ss., 187 s., 209 s.  
 Tibbonidas (flia. de los) — 136 ss.  
 Todros Todrasi — 139.  
 Tomitano (Bernardino) — 253.  
 Traine (Francisco) pintor, cuadro que representa a Averroes — 209.  
 Trincavelli (Víctor) — 253.  
 Tres Impostores — 195 s., 201.  
 Trombetta (Antonio) — 236.



**U**

Ubal dini (Cardenal) — 199.  
 Unión (teoría de la) — 109 ss.  
 Urbano (fray) de Bolonia — 231.

**V**

Vanini — 204, 278 ss.  
 Vernías (Nicoletti) — 232, 237.  
 Vimercati (Francisco) — 283.

Vitalis Dactilomelos — 256.  
 Vives (Luis) adversario de Averroes  
 — 55, 262, 265 ss.

**Z**

Zarabella Jacobo — 269 ss.  
 Zacarías de Parma — 232.  
 Zagaglia de Ferrara (José) — 217.  
 Zendik — 46, 85.  
 Zerachia ben Isaac — 138.  
 Zimara (Marco Antonio) — 251 ss.







## INDICE GENERAL

	página
Gabriel Albiac.— Ernest Renan: La tradición del clérigo .....	3
Prefacio .....	17
Advertencia .....	21

### PRIMERA PARTE

#### AVERRÓES

#### CAPÍTULO PRIMERO

##### VIDA Y OBRAS DE AVERRÓES

I. Revista histórica de las diversas perspectivas de la filosofía en la España árabe antes de Averroes .....	27
II. Biografía de Averroes .....	30
III. Causas de la desgracia de Averroes y persecuciones que en el siglo XII fue objeto la filosofía entre los musulmanes .....	35
IV. Suerte de Averroes entre sus correligionarios .....	42
V. Fábulas de que está llena la biografía de Averroes .....	51
VI. Conocimientos de Averroes y fuente de donde los sacó .....	53
VII. Admiración fanática de Averroes hacia Aristóteles .....	57
VIII. Comentarios de Averroes .....	60
IX. Enumeración de las obras de Averroes .....	64
X. Texto árabe de Averroes.— Manuscritos árabes, hebreos y latinos .....	72
XI. Edición de las obras de Averroes .....	75







	página
VII. Oposición de la doctrina de Averroes a la doctrina de Aristóteles . . . . .	167
VIII. Oposición de la doctrina de Averroes a la doctrina de Aristóteles . . . . .	173
IX. Oposición de la doctrina de Averroes a la doctrina de Aristóteles . . . . .	175
X. Antecedentes de la doctrina de Averroes—Las filosofías de Aristóteles y de Averroes . . . . .	177
XI. Sentencia musulmana.—Las filosofías de Aristóteles y de Averroes . . . . .	181
XII. Problema del origen de la doctrina de Averroes—Las filosofías de Aristóteles y de Averroes . . . . .	183
XIII. Teoría de la percepción—La doctrina de Averroes . . . . .	191
XIV. Teoría del ciclo y de las inteligencias—La doctrina de Averroes . . . . .	193
XV. Teoría del intelecto en Averroes—La doctrina de Averroes . . . . .	195
XVI. Progreso de la teoría del intelecto en los filósofos griegos . . . . .	197
XVII. Teoría del intelecto en los árabes—La doctrina de Averroes . . . . .	199
XVIII. Unión con el intelecto activo.—Percepción de las sustancias . . . . .	201
XIX. Inmortalidad colectiva.—Restricción . . . . .	203
X. Moral y política de Averroes . . . . .	205
XI. Sentimientos religiosos de Averroes . . . . .	207

Gabriel Albiac.— Ernest Renan: La traición del clérigo . . . . .	5
Prefacio . . . . .	17
Advertencia . . . . .	21

## PRIMERA PARTE

### AVERROES

## CAPÍTULO PRIMERO

### VIDA Y OBRAS DE AVERROES

I. Revista histórica de las diversas peripecias de la filosofía en la España árabe antes de Averroes . . . . .	27
II. Biografía de Averroes . . . . .	30
III. Causas de la desgracia de Averroes y persecuciones que en el siglo XII fue objeto la filosofía entre los musulmanes . . . . .	43
IV. Suerte de Averroes entre sus correligionarios . . . . .	47
V. Fábulas de que está llena la biografía de Averroes . . . . .	50
VI. Conocimientos de Averroes y fuente de donde los sacó . . . . .	52
VII. Admiración fanática de Averroes hacia Aristóteles . . . . .	57
VIII. Comentarios de Averroes . . . . .	59
IX. Enumeración de las obras de Averroes . . . . .	62
X. Texto árabe de Averroes.— Manuscritos árabes, hebreos y latinos . . . . .	72
XI. Edición de las obras de Averroes . . . . .	75



## CAPÍTULO II

## DOCTRINA DE AVERROES

I.	Antecedentes de la doctrina de Averroes.— Los filósofos árabes	77
II.	Sectas musulmanas.— Los Motecallemin	84
III.	Problema del origen de los seres.— Materia primera, primer motor, Providencia	87
IV.	Teoría del cielo y de las inteligencias	92
V.	Teoría del intelecto en Aristóteles	96
VI.	Progresos de la teoría del intelecto en los comentadores griegos de Aristóteles	99
VII.	Teoría del intelecto en los árabes.— Unidad del intelecto activo	102
VIII.	Unión con el intelecto activo.— Percepción de las substancias separadas	108
IX.	Inmortalidad colectiva.— Resurrección	114
X.	Moral y política de Averroes	118
XI.	Sentimientos religiosos de Averroes	120

## SEGUNDA PARTE

## EL AVERROÍSMO

## CAPÍTULO PRIMERO

## EL AVERROÍSMO ENTRE LOS JUDÍOS

I.	Ojeada general a la filosofía judía	129
II.	Maimónides	131
III.	Ibn-Roschd adoptado por los judíos	133
IV.	Traducciones hebraicas de Averroes	135
V.	Leví ben-Gerson y Moisés de Narbona	140
VI.	Siglo XV.— Elías del Médigo y otros	141

## CAPÍTULO II

## EL AVERROÍSMO EN LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

I.	Introducción de los textos árabes en la filosofía escolástica	145
II.	Primeras traducciones latinas de Averroes.— Miguel Escoto	148
III.	Hermann el Alemán.— Traducción de las obras médicas	151
IV.	Primera influencia de Averroes en la filosofía escolástica	156
V.	Oposición de Guillermo de Auvernia	160
VI.	Oposición de Alberto el Magno	164



	<i>página</i>
VII. Oposición de Santo Tomás . . . . .	167
VIII. Oposición de toda la escuela dominicana . . . . .	173
IX. Oposición de Gil de Roma . . . . .	176
X. Oposición de Raimundo Lulio . . . . .	179
XI. El Averroísmo en la escuela franciscana . . . . .	181
XII. El Averroísmo en la Universidad de París . . . . .	186
XIII. La incredulidad en la Edad Media . . . . .	194
XIV. Influencia de los Hohenstaufen . . . . .	198
XV. Averroes convertido en el representante de la incredulidad.— Leyenda del Averroes incrédulo . . . . .	201
XVI. Significado de Averroes en la pintura italiana de la Edad Media . . . . .	207
XVII. Adopción universal del «Gran Comentario» . . . . .	215

### CAPÍTULO III

#### EL AVERROÍSMO EN LA ESCUELA DE PADUA

I. Carácter general de la escuela de Padua . . . . .	219
II. Averroísmo médico.— Abano . . . . .	221
III. Lucha de Petrarca contra el Averroísmo . . . . .	223
IV. Jandum, fra Urbano y Pablo de Venecia . . . . .	229
V. Gaetano de Tiena y Vernias . . . . .	234
VI. Lucha de Pomponazzi y de Achillini . . . . .	238
VII. Alejandristas y averroístas.— Concilio de Letrán . . . . .	244
VIII. Nifo . . . . .	246
IX. Zimara.— Averroísmo ortodoxo . . . . .	250
X. Mejoramiento general de las traducciones de Averroes.— Las Juntas y Bagolini . . . . .	253
XI. Oposición al Averroísmo.— Oposición de los peripatéticos helenistas . . . . .	256
XII. Oposición platónica.— Marsilio Ficino . . . . .	259
XIII. Oposición humanista.— Vives y Pico de Mirándola . . . . .	262
XIV. Continuación de la enseñanza averroísta en Padua.— Zarabella . . . . .	269
XV. Cremonini.— Ruina del peripatetismo en Italia . . . . .	274
XVI. El Averroísmo mirado como sinónimo de impiedad.— Cesalpino, Cardan y Vanini . . . . .	278
XVII. Averroes fuera de Italia.— Juicios diversos . . . . .	283

### APÉNDICES

El Libro de Causis . . . . .	293
Tres Salmos traducidos, por Hermann El Alemán . . . . .	295
Fragmento de un Tratado Inédito sobre la unión con el Intelecto . . . . .	302



Fragmento de un Tratado «De los errores de los filósofos», de Gil de Roma, relativo a Averroes .....	303
Exposición de la Doctrina Averroísta del Intelecto, por Benvenuto D'Imola .....	305
Fragmento de la Lección XXIII, de Federico Pendasio sobre el tratado del Alma .....	306
Preámbulo del Curso de Cremonini sobre «El Tratado del Alma» .....	308
Carta del Inquisidor de Padua a Cremonini y respuesta de Cremonini ...	309
Biografía de Ibn-Roschd por Ibn-el Abbar .....	312
Biografía de Ibn-Roschd por Ibn-abi-Oceibia .....	321
Biografía de Ibn-Roschd por Dhéhébi .....	328
Folio 87, vº de la Vida de Yalzub al-Mansur .....	331
Lista de las obras de Ibn-Roschd .....	333
Índice de términos .....	339
Índice general .....	345

I. Carácter general de la escuela de Padua .....	319
II. Averroísmo médico.—Abaro .....	321
III. Lucha de Petrus contra el Averroísmo .....	323
IV. Jandun, fra Urbano y Pablo de Venezia .....	329
V. Gerson de Tiers y Veritas .....	334
VI. Lucha de Pomponazzi y de Achillini .....	338
VII. Alejandro y Averroísmo.—Concilio de Letrán .....	344
VIII. Nilo .....	346
IX. Zimara.—Averroísmo médico y filosofía .....	350
X. Mejoramiento general de las traducciones de Averroes.—Las Juntas y Bagolini .....	351
XI. Oposición al Averroísmo.—Oposición de los peripatéticos .....	353
XII. Oposición platónica.—Martino Fiano .....	355
XIII. Oposición humanista.—Vives y Pico de Mirandula .....	357
XIV. Continuación de la enseñanza averroísta en Padua.—Xabolla .....	359
XV. Cremonini.—Ruina del peripatetismo en Italia .....	374
XVI. El Averroísmo mirado como símbolo de impiedad.—Casalino .....	378
XVII. Cardan y Vanini .....	383

I. Averroísmo filosófico .....	345
II. Averroísmo médico .....	347
III. Averroísmo .....	351
IV. Libro de Cremonini .....	353
V. Tres salmos traducidos, por Hermann .....	355
VI. Fragmento de un Tratado .....	357











libros Hiperión · Serie Mayor

Mercedes LÓPEZ- BARALT

*Ícono y conquista:  
Guamán Poma de Ayala.*

Ramón MUJICA PINILLA

*El collar de la paloma del alma:  
Amor sagrado y amor profano en la enseñanza  
de Ibn Hazm y de Ibn 'Arabī*

Henri PÉRÈS

*Esplendor de al-Andalus.  
La poesía andaluza en árabe clásico  
en el S. XI.*  
Traducción de Mercedes García-Arenal.

José QUEVEDO

*Historia del Real Monasterio  
de San Lorenzo del Escorial.*

Martín Del RÍO

*La magia demoníaca.*  
Introducción, traducción y notas  
de Jesús Moya.

María Jesús RUBIERA

*La arquitectura en la literatura árabe.*  
Prólogo de Antonio Fernández Alba.

Mario SATZ

*Umbria lumbre.*  
*San Juan de la Cruz y la sabiduría secreta  
en la Kábala y el Sufismo.*

Adolf Friedrich Von SCHACK

*Poesía y arte de los árabes  
en España y Sicilia.*  
Traducción de D. Juan Valera.

Antonio De SOSA

*Diálogo de los mártires de Argel.*  
Edición de Emilio Sola y José María Parreño.

Baruch De SPINOZA

*Correspondencia completa.*  
Edición de Juan Domingo Sánchez Estop.

Albert TORRES I GRAELL

*Kanji, la escritura japonesa.*

José VALDIVIA VÁLOR

*Don Miguel Asín Palacios. Mística cristiana  
y mística musulmana.*

Az-ZARNUJI

*Instrucción del estudiante.  
El método de aprender.*  
Traducción, estudio preliminar y notas  
de la Dra. Olga Kattan



EL que llegaría a ser gran cadí de su ciudad, Abulwalid Mohammed Ibn-Ahmed Ibn-Mohammed Ibn-Roschd, conocido por los cristianos como Averroes, nació en Córdoba el año 1126 (520 de la Hégira) y murió en Marruecos en 1198 (595). De ilustre familia andalusí, estudió teología, jurisprudencia, medicina y filosofía, siendo autor de gran número de libros. Su carrera pública fue brillante, ocupando cargos importantes y gozando, en general del favor de los poderosos. A instancias de su colega y amigo Ibn-Tofail (Abentofail) escribió sus Comentarios sobre Aristóteles, que provocaron sobre él sospechas de heterodoxia y su condena pública seguida de destierro. Fue el último gran filósofo árabe, pero su obra tuvo mayor repercusión entre judíos y cristianos que entre sus correligionarios. Durante cuatro siglos su nombre y sus doctrinas fueron decisivos en la evolución del pensamiento occidental, suscitando adhesiones, rechazos e innumerables polémicas.

Este estudio de Ernest Renan (1823-1892), el más completo suscitado por Averroes, fue su tesis doctoral, publicada en 1852, y se convirtió de inmediato en un clásico de la historiografía filosófica, manteniendo una vigencia que las más recientes investigaciones sobre el filósofo cordobés no han hecho sino confirmar.

ISBN 84-7517-373-X



9 788475 173733

Ediciones Hiperión



**Ernest Renan**



*Aweroes y el aweroismo*